



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

Territorios encarnados. Afectos y narrativas de futuro entre
campesinas andino-amazónicas defensoras del Bajo
Putumayo, Colombia

Tesis presentada por,

Yadid Saraya Bonilla Lozada

para obtener el grado de,

MAESTRA EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B. C., México
2022

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Directora de Tesis: Dra. Margarita Valencia Triana

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. Dr. Manuel Valenzuela Arce, lector interno
2. Dra. Astrid Ulloa, lectora externa

*Tras tanto pensarles y sentirles, soñarles y recordarles,
vuelvo a pedirles permiso para hablar con ustedes,
junto a las existencias que nos encontramos en conexión allí.
Hablaré con los ríos inmensos de admiración y calma,
del fluir del agua que las moviliza a permanecer,
a custodiar la selva, los pájaros, las montañas,
la amazonía con la que no quremos dejar de existir.*

*Gracias por su acogida y generosa confianza,
también por los límites que han considerado trazar.
Me van enseñado mucho con sus remedios y visiones.*

*Hoy selva, rocas, agua, espíritus ancestrales;
me acojo en el poder de saberme parte con ustedes,
entender que mis acciones contribuyen y afectan.*

Agradecimientos

A Yemaya, en el azul y helado pacífico, por su escucha y consejo.

Agradezco a las campesinas del Bajo Putumayo que aquí colocan su saber complejo y enraizado, así como su lucha cotidiana para permanecer y proteger su territorio, sin ellas esta investigación no tendría sentido ni sería posible. A Casa Amazonia por ayudar a tejer redes de intercambio de saberes, desde la región andino amazónica.

También doy gracias a las personas trabajadoras mexicanas que sostienen al CONACYT y permiten que se abran posibilidades de investigación acerca de distintas realidades en Latino América. Aunque el paso por el COLEF no fue sencillo, agradezco a los investigadores y las investigadoras que, en su labor cotidiana, se interesan por compartir de formas pedagógicas sus conocimientos. También a Irene en su dedicación constante.

Agradezco a la doctora Julia Monárrez por su rigurosidad y acompañamiento puntual y comprometido hasta el punto que fue posible para ambas realizarlo. A Sayak Valencia por sus sugerencias creativas y apoyar los requerimientos administrativos necesarios para culminar la tesis. A la doctora Astrid Ulloa, por la responsabilidad que asumió en esta tesis y su orientación para pensar con los pies puestos en la tierra. Así mismo al taller de Ecología Política Feminista que me acogió y potenció sentires y razones para seguir con esta investigación y enfocar mejor la visión desde Abya Yala.

Fue vital el acompañamiento afectivo en la construcción de esta investigación. Por ello quiero agradecer a mi familia de procedencia al ser apoyo y luz. A Lalis por colocar aquí toda su recursividad, soporte y amor. A mi papá y mi mamá por la conexión profunda que nos une y por recordarme la sencillez como principio para comprender el mundo.

Me siento muy agradecida también con quienes nos acogimos en este rincón de Latinoamérica. Con Ruby y su generosidad puesta en Selváticas. Con Aleja por acompañarme en el desierto. Con la gente del Enclave Caracol por permitirme conocer más de la Tijuana auténtica, particularmente con Nakari al encontrarnos en la cocina y la locura. Con Gabriel por el tiempo de aprender juntas a querer distinto y sabernos sinceramente amigos. A Alma por su sarcasmo y sabiduría. A Monse por la coincidencia creativa.

Fue reconfortante existir junto a la increíble generación de la MEC como comunidad de apoyo, solidaridad y risas. Gracias Mangel por cada momento de cuidado, cariño y mutuo

reconocimiento en nuestras vulnerabilidades y potencias. A Euge por rodearme con su irreverencia y escucha generosa. A Tania por los momentos de risa cómplice. A Madison por tantas conversaciones bacanas y viajeras. A Alex y a Ross por acompañarnos, movilizarnos y celebrar en medio del paro nacional y ahora con la perspectiva de vivir sabroso.

También aprecio y agradezco mucho la presencia y aporte de varias personas desde la distancia. A Laura Forero por constantemente compartirme información sobre la actualidad de las luchas campesinas. A Angelita por asumir el rol de lectora íntima y ayudarme a hacer audible este escrito. A Roci por enseñarme y discutir conmigo de economía cocalera. A Gabriela por sus memes y porras. A Fer por ser tremendo apoyo. A Karen por nuestros debates filosóficos y astrales sobre emociones y afectos. A Laura Castro por sus ilustraciones. Alexis por leerme y hacer estilosa mi escritura. A Andre por los tiempos de complicidad política y afectiva que aquí están representados y latiendo. A las Crisálidas por ser mi comunidad de retorno y a las Fuerzas Hermanadas por ser inspiración.

A quienes me acompañan en este proceso de sanación, autoconocimiento y descolonización del subconsciente, muchas gracias. A mis animales de poder también.

Resumen

Esta investigación se desarrolló junto a campesinas-defensoras territoriales en el Bajo Putumayo, al sur de Colombia. Busca entender de qué manera se relaciona su experiencia afectiva con las narrativas de futuro que construyen con sus comunidades y que las motivan a permanecer en el territorio en el cual viven condiciones de violencia por negligencia estatal, guerra y despojo. En este sentido, considera la realidad de esta zona fronteriza entre Colombia y Ecuador, la economía de extracción de petróleo y coca que allí se ha instaurado y la agudización del conflicto armado, producto del incumplimiento del Acuerdo de Paz firmado en 2016 entre la guerrilla de las FARC y el entonces gobierno de Colombia. Así mismo, considera los procesos de resistencia a las dinámicas de guerra y explotación de la naturaleza, y el rol que las mujeres han desempeñado en éstos. También aborda las violencias particulares vividas por las campesinas en el entrecruce raza-género-territorio y el potencial de imaginación que surge en el encuentro colectivo desde el cual construyen feminismo campesino. A partir de la categoría *narrativas de futuro*, este trabajo busca propiciar maneras de diálogo con defensoras territoriales priorizando sus senti-pensares complejos y la valoración de las emociones como elemento constitutivo de los procesos por justicia socioambiental. De esta manera, contribuye a las reflexiones de las epistemologías del sur, los feminismos (descolonial, comunitario-territorial y campesino), a los estudios socioculturales de las emociones y a los análisis sobre la acción colectiva.

Palabras clave

Narrativas de futuro / Campesinas / Coca / Defensa del territorio / Experiencia afectiva

Abstract

This investigation was designed together with *campesinas*-territorial defenders in the Bajo Putumayo region of southern Colombia. Specifically, it seeks to understand the way in which their emotional experience relates to the future narratives they build within their communities that motivate them to remain in the territory despite violent conditions, including state negligence, war, and forced removal. In this sense, it takes into account the reality of this border region between Colombia and Ecuador, the regional economy based on the extraction of oil and coca, and the intensification of armed conflict as a result of the failure to fulfill the

2016 Peace Accords between the FARC and the then Colombian government, as well as resistance efforts to war and the exploitation of the environment and the role that women have played in them. Also discussed is the specific violence that women experience at the intersection of race-gender-territory, and the potential for imagination that arises from the collective encounter from which campesina feminism is built. Starting from the category of future narratives, this work seeks to foster dialogues with territorial defenders, always prioritizing their complex thoughts and feelings and placing special value in emotion as an integral component in processes for socio-environmental justice. In this sense, this work contributes to epistemologies of the Global South, feminisms (decolonial, community-territorial, and campesina), socio-cultural studies of emotions, and analyses of collective action.

Keywords

Future narratives / *Campesinas* / Coca / Territorial defense / Emotional experience

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	13
CAPITULO I. MARCO TEÓRICO PARA DIALOGAR CON LAS NARRATIVAS DE CAMPELINAS – DEFENSORAS DEL TERRITORIO	7
1.1. Introducción	7
1.2 Colonialidad de género, la racialización de cuerpos y territorios explotables	8
1.3 Campesinas colonas, cocaderas, amazónicas.....	11
1.4 Tensiones territoriales, entre lo salvajizado y la vida campesina	15
1.4.1 Territorios salvajes, vacíos, sin orden y aislados.....	17
1.4.2 La violencia expresiva y la instalación de narco economías	19
1.5 Cuerpo–territorio-tierra y feminismo campesino.....	20
1.5.1 Feminismo campesino una territorialidad encarando al patriarcado y el capital.....	22
1.6 Emoción: acción en vinculación contextual, histórica y encarnada.....	25
1.6.1 Socialidad de lo afectivo y comunidades emocionales.....	28
1.7 La imaginación de las subalternas, un saber encarnado en la densidad del ahora.	30
1.7.1 Las narrativas como pertenecer	31
1.7.2 La re-comprensión de la anacronía y la densidad del ahora como noción temporal .	32
1.7.3 Imaginar permaneciendo en el problema.....	34
1.8 Enfatizando en el marco conceptual.....	36
1.8.1 La experiencia corpo-territorial en el sistema moderno colonial de género	36
1.8.2 Las comunidades emocionales en tanto acción colectiva	37
1.8.3 Narrativas de futuro	38
CAPÍTULO II. METODOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA: LA INVESTIGACIÓN COMO VÍNCULO DE CUIDADO MUTUO.....	39
2.1 Introducción	39
2.2. Lo contextual, situado, territorial, encarnado.....	41
2.3. Narrativas y comunalidad.....	43
2.4. Con quienes colaboro en esta investigación.....	46
2.4.1 Las proximidades con cada proceso organizativo	49
2.4.2 El trabajo en el territorio	50
2.4.3 Una salvedad importante que sé necesaria para los debates feministas.....	52
2.5. Las formas de dialogar y reunir información.	55
2.5.1 Observación participante	55

2.5.2 Entrevistas o diálogos	56
2.5.3 Taller narrativas de futuro.....	58
2.5.4 Seguimiento, pronunciamientos, denuncias y comunicados.	61
2.6 Dialogar y reflexionar es un proceso inacabable y en algunos momentos confuso.....	62
CAPÍTULO III. PERMANECER ARRAIGADAS, LUCHANDO CONTRA LA GUERRA, EN MEDIO DE LA COQUITA	66
3.1 Introducción	66
3.2 Narrativa del arraigo: Campesinas de pura cepa y el legado de protección de la amazonia trazada como frontera.....	68
3.2.1 La protección de la Amazonia como legado ancestral.....	72
3.2.2 La amazonia trazada como frontera.....	75
3.2.3 ¡Soy campesina de pura cepa!.....	77
3.2.4 El tiempo contenido del todo por hacer allí.	82
3.3 Narrativa desde la rabia y contra la guerra. ¡A una le ardía el corazón! Se trataba de defender la vida.	83
3.3.1 Querer labrar la tierra en medio del extractivismo impuesto por la fuerza	86
3.3.2 Organizarse contra la guerra al campesinado	93
3.3.2.1 ¡A uno le ardía el corazón! La rabia como vinculación afectiva contra la guerra y el despojo.	96
3.3.3 La apuesta es una política de vida.....	99
3.4. Narrativa de la desconfianza aprendida y <i>la coquita</i> como ambivalencia	100
3.4.1. “En Colombia podríamos decir que nosotros sí tenemos una narcoeconomía”	102
3.4.2. “La coquita” como certeza ante un estado del que se desconfía.....	105
3.4.3. La mujer “también aporta a una economía de su vereda y gana autonomía”	112
3.4.4. Entender los usos ancestrales, un tránsito gradual y la legalización.	116
CAPÍTULO IV. LA IMAGINACIÓN DE LAS CAMPESINAS ANDINO-AMAZÓNICAS DESDE UN TIEMPO CONTENIDO DEL TODO POR HACER	119
4.1. Introducción	119
4.2. Narrativa de la autonomía andino amazónica y la indignación ante el menosprecio. ..	121
4.2.1. Lo andino-amazónico como un antiguo-nuevo lugar.	124
4.2.2. Lo comunal es político.....	128
4.2.3. Una defensa cuidadosa de la vida	132
4.3. Narrativa de la complicidad que imagina un feminismo campesino	135
4.3.1. La complicidad y el disfrute para poder imaginar	137

4.3.2. Entenderse defensoras territoriales, contra los vínculos de dominio	140
4.3.3. Hacer frente a las violencias, un proceso espiritual, de largo aliento e impulso. ...	143
4.3.4. Se trata de “superar el ego del machismo”	147
4.3.4.1. “Porque las mujeres colombianas nos oponemos a cualquier guerra, incluida la guerra contra las drogas”	150
4.3.5. “Las de las uñas largas”, un feminismo campesino que empieza a germinar.....	151
4.3.5.1. Amor como interdependencia, el trasfondo del tiempo contenido del todo por hacer.....	154
REFLEXIONES EN GERMINACIÓN	159
La afectividad que soporta la imaginación desde el tiempo contenido.....	161
Las narrativas de futuro en situación.....	166
FUENTES ORALES	168
BIBLIOGRAFÍA	171
ANEXOS	I
Anexo 1. Guion de entrevista a defensoras territoriales.....	I
Anexo 2. Metodología taller narrativas de futuro	III
Anexo 3. Pronunciamento del movimiento popular de mujeres	IV

Índice de Ilustraciones

Ilustración 1, Capítulo II, Fuente: ACSOMAYO, Logo de ACSOMAYO.....	47
Ilustración 2, Capítulo II, Fuente MEMPA, Logo de MEMPA	48
Ilustración 3, Capítulo III, Fuente: https://www.altairmagazine.com/voces/narrativas-desde-la-selva/ , Collage Putumayo.	87
Ilustración 4, Capítulo III	89
Ilustración 5, Capítulo III, Fuente: https://iconoclasistas.net/	91
Ilustración 6, Capítulo III, Fuente: https://www.dejusticia.org/en/40971/	101
Ilustración 7, Capítulo III, Fuente: https://www.dejusticia.org/en/40971/	104
Ilustración 8, Capítulo III, Fuente: La fuerza del campo: Marchas Cocaleras de 1996	110
Ilustración 9, Capítulo III, Fuente: Laura Castro, Campesinas en lucha, 2021.....	112
Ilustración 10, Capítulo IV, Fuente: Laura Castro, Stencil Asociación MEMPA.....	120
Ilustración 11, Capítulo IV, Plan de Desarrollo Integral Andino Amazónico 2035	125
Ilustración 12, Capítulo IV, Fuente: https://www.dejusticia.org/en/40971/	136
Ilustración 13, Capítulo IV, Fuente: https://www.agendapropia.co/content/ , Janni Silva lideranza de la ZRC Perla Amazónica.....	153
Ilustración 14, Capítulo IV, Fuente: https://iconoclasistas.net/	157
Ilustración 15, Capítulo IV, Fuente: defensoras territoriales del Bajo Putumayo, Dibujos de futuro, 2021	158

Índice de fotografías

Fotografía 1, Introducción, Fuente: Saraya Bonilla Lozada, [Archivo personal],	13
Fotografía 2 Introducción, Fuente: Saraya Bonilla Lozada. [Archivo personal],	5
Fotografía 3, Capítulo II, Fuente Saraya Bonilla Lozada, [Archivo personal],	
Rio Putumayo crecido durante conejeras, Puerto Asís, Putumayo 2021.....	50
Fotografía 4 Capítulo II, Fuente Saraya Bonilla Lozada, [Archivo personal],	
Improvisando medios de transporte para desembarcar, Puerto Asís, Putumayo 2021	50
Fotografía 5, Capítulo II, Fuente Saraya Bonilla Lozada, [Archivo personal],	
Entrevista con Amanda Camilo, Puerto Caicedo, Putumayo 2021	58
Fotografía 6, Capítulo II, Fuente Saraya Bonilla Lozada, [Archivo personal],	
Entrevista con Sahyra Ruíz, Vereda La Danta, Putumayo 2021	58
Fotografía 7 a, b y c, Capítulo II, Fuente Andrea Gonzáles,	61
Fotografía 8, Capítulo III, Fuente Andrea González [modificación Gloria Bonilla],	
Campesinas en pantaneras, Vereda La Piña de la ZRC Perla Amazónica, 2018.	69
Fotografía 9, Capítulo III, Fuente: Saraya Bonilla Lozada, [Archivo personal], A la orilla del	
Putumayo, Puerto Asís, julio 2021.	72
Fotografía 10, Capítulo III, Fuente: Federico Ríos Escobar, [Modificación Gloria Bonilla],	
Comandos de la Frontera, 2022.	89
Fotografía 11, Capítulo III, Fuente: Carlos Fernández, Círculo de apertura encuentro de	
campesinas de la Asociación MEMPA, ZRC Perla Amazónica, 2018	94
Fotografía 12, Capítulo IV, Fuente: Saraya Bonilla Lozada, [Archivo personal], Criadero de	
pollos, Vereda La Danta en Puerto Asís, julio 2021.	131
Fotografía 13, Capítulo IV, Fuente: Andrea González, Campesinas de la Asociación MEMPA,	
2018	138
Fotografía 14 a y b, Capítulo IV, Fuente: Andrea González, Collage en el Taller Narrativas de	
futuro junto a campesinas de ACSOMAYO, 24 de julio de 2021	141
Fotografía 15, Capítulo IV, Fuente: Saraya Bonilla Lozada, [Archivo personal],	
Mural Yage, Moca - Putumayo, agosto 2021	145
Fotografía 16 a y b, Capítulo IV, Fuente: Andrea González [Modificación Gloria Bonilla],	
Niña ZRC Perla Amazónica, 2018.	149
Fotografía 17, Capítulo IV, Fuente: https://anzorc.com/cnmzrc.php , 2018	152
Fotografía 18, Capítulo IV, Fuente: Olivia Buesaquillo, Desde la finca, julio 2021	155

Índice de mapas

Mapa 1, Capítulo II, Fuente: Saraya Bonilla L. [Elaboración propia a partir de	
https://www.gifex.com/images/OX0/2011-08-22-14427/Mapa_fisico_del_Putumayo.jpg],	
Ubicación organizaciones campesinas Bajo Putumayo.....	39
Mapa 2. Capítulo III, Fuente: https://www3.socioambiental.org/geo/RAISGMapaOnline/ ,	
Amazonía-Colombia.....	75

INTRODUCCIÓN



Fotografía 1, Introducción, Fuente: Saraya Bonilla Lozada, [Archivo personal], Paisaje Caño Cuembí, ZRC Perla Amazónica, Putumayo 2018.

El reciente proceso de paz y la firma del Acuerdo en 2016¹ trajo un tiempo de ilusión para un nosotros atrapado en un discurso de nación en guerra, y particularmente para comunidades y territorios que han tenido cotidianamente que sortear las imposiciones más duras de la confrontación armada, el extractivismo y el narcotráfico en Colombia, esta geolocalización de repeticiones incansables de exclusión y violencia. Sin embargo, el escenario cruel e indignante generado a raíz del incumplimiento del Acuerdo y el fortalecimiento del narco-estado en los últimos cinco años, nos ha hecho difícil recordar la sensación de ese momento y mirar en perspectiva las posibilidades de transformación.

Explorar la imaginación del futuro, de un porvenir distinto al impuesto, se reafirma como una necesidad colectiva, especialmente en la apuesta por superar tiempos y espacios marcados con la adversidad y particularmente para aquellas sobre quienes se acumulan las violencias. Preguntar sobre el futuro se inscribe en el desear transformaciones, por supuesto parte de una necesidad propia, a la vez de la acción que procuramos con mis colectividades de

¹ El Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera fue negociado formalmente durante cuatro años entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC-EP y firmado en 2016.

pertenencia, también hace parte de los motivos para el encuentro de reflexión, diversión y creación que tengo junto a campesinas del Bajo Putumayo con quienes aquí conversamos.

En varios momentos considere esta investigación inoportuna, en el sentido que la reactualización de la guerra y la represión en Colombia había espantado las sensaciones de esperanza. A la vez la sabía necesaria a contracorriente, un “rebusque”² en medio del pesimismo y la decepción. En el proceso entendí que para hablar de la capacidad de ilusionarnos hay que considerar la intermitencia presente en los procesos de cambio, así como valorar la larga duración en la trayectoria de las resistencias sociales. Es decir, tuve que detenerme a considerar otras comprensiones del tiempo, observarlo como contracción que recrea en un ahora los recuerdos que queremos vigentes en el porvenir (García, 2004).

El paro nacional que en el 2021 tuvo lugar en Colombia, permitió restablecer un poco la confianza en la capacidad de agencia colectiva, así como alivianar tensiones y frustraciones que se venía acumulando entre muchas personas y movimientos sociales a raíz de la impunidad, la corrupción y también las políticas de encierro y control promovidas por el gobierno en medio de la pandemia por Covid-19. La coyuntura electoral que ha transcurrido este 2022 trae la perspectiva de un gobierno con prioridades en torno a la construcción de paz, el tránsito hacia alternativas económicas distintas a la extracción de recursos, políticas sociales de redistribución económica y reconocimiento de sectores excluidos, así como la protección ambiental.

Entonces la ilusión colectiva ha vuelto a circular en el ambiente, en buena medida en torno a Francia Márquez; mujer negra que lidera apuestas antirracistas, defensora territorial, que nos invita a un feminismo diverso y comunitario y que, recientemente, se ha postulado en un cargo de política electoral siendo la nueva vicepresidenta electa. La traigo a cuenta porque su presencia refleja el lugar que hemos tenido las mujeres, y otras personas feminizadas, en los intentos por proyectarnos fuera de la guerra, el extractivismo y otras formas patriarcales y coloniales.

² El rebusque se trata de “vender hasta un botón”, son acciones creativas e informales que se realizan en condiciones de precariedad, buscando recursos económicos para la supervivencia y ojalá la dignidad. En Colombia se dice: que hay que saber rebuscarse la vida, como analogía amplia explica que a pesar de las dificultades seguimos intentando encontrar alternativas, se trata de no desfallecer ni echarse pa’ atrás, de seguir en la brega.

En esta sensación de aliento para imaginar, escuchando la memoria ancestral del mundo negro, indígena y campesino, se acoge este trabajo que recupera la capacidad de plantear políticas de vida desde posiciones de subordinación en el sistema moderno colonial de género (Lugones, 2008), concretamente a partir de la experiencia emocional de campesinas que habitan la frontera que al sur de Colombia limita con Ecuador, por medio de los ríos San Miguel y Putumayo. Allí en lo que se conoce como el Bajo Putumayo se da el diálogo junto a dos organizaciones que hacen parte del *Movimiento Popular de Mujeres por la Vida y el Territorio en Putumayo, Sucumbíos y Piamonte*: la Asociación Campesina del Sur Occidente del Putumayo – ACSOMAYO-; y La Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica, al interior de la cual las campesinas han conformado la organización Mi nombre es mujer Perla Amazónica – MEMPA-.

A lo largo de este escrito hablo con ellas sobre sus apuestas de vida y la manera cómo se relacionan con la experiencia afectiva que tienen en su territorio con el interés de contar cómo se constituye esta potencia creativa que se desenvuelve al filo del orden impuesto y justamente en la emoción de quienes no les interesa reproducir la subordinación que actualmente abarca su cuerpo-territorio (Cabnal, 2019). Sigo a Ahmed (2015) en la explicación de la emoción como una forma de conocimiento del mundo, una manera integral de decidir cómo relacionarse con este; de manera que ubicar lo que ciertas emociones producen en tanto proyección de un relacionamiento deseado, me parece explicativo y premonitorio de lo que quisiéramos fortalecer en nuestras construcciones colectivas y en las luchas por justicia socio ambiental.

Abordo sus comprensiones del mundo desde las narrativas (Andrews, 2002; Jimeno, 2016) entendidas como relato por medio del cual se organizan las vivencias que dan significado y estructuran la experiencia, como forma de elaboración propia del mundo, de enunciación de un saber situado. Hablo de narrativas de futuro como una bisagra teórico – epistemológica que permite dialogar con saberes territoriales complejos en tanto interdependientes (Linsalata, 2020); enunciados desde la experiencia encarnada (Cruz Hernández, 2020a, 2020b) y a raíz de las resistencias de quienes se han visto subordinadas en los procesos patriarcales y coloniales (Lugones, 2010). Las narrativas son de futuro para poder hablar de la latencia de un orden distinto que imaginan fuera de las relaciones de dominio

(Pizano, 2019) y que se desata de la idea de progreso en el tiempo, que resignifica la anacronía (Dahbar, 2019).

Enmarco esta conversación en los feminismos descolonial (Lugones, 2008, 2010; Espinoza, 2014) comunitario territorial (Cabnal, 2010) y campesino, poniendo la intención en continuar el vínculo con las defensoras territoriales, con sus voces que están aportando, desde lugares subalternos, en las comprensiones de los territorios y de las injusticias socioambientales que deja a su paso el patriarcado y el capitalismo. Las reflexiones ligadas a los saberes generados en las luchas territoriales, implican reconocer lo que ha estado ausente en los arreglos hegemónicos de explicar el mundo (Escobar, 2015), y habilitar conexiones y escenarios de debate fuera de la academia, en la cotidianidad de los territorios.

Entrar en diálogo con las narrativas de futuro de las campesinas-defensoras territoriales en el Bajo Putumayo, y la experiencia emocional que les genera su territorio, conlleva considerar que sus propuestas en defensa del territorio y de la vida, así como sus búsquedas por generar economías distintas a la de la coca, que se ha impuesto en el Bajo Putumayo, es paralela a la pugna entre actores armados por el control de las rutas del narcotráfico, y a la intencionada negligencia del estado en ciertos territorios.

También retomar la historia de la economía extractiva en la Amazonía, el petróleo, la acción de un estado centralista y su interés económico y militar sobre esta zona fronteriza, las luchas campesinas del sur del país, los paros cocaleros, la labor de las juntas de acción comunal y las organizaciones sociales que autogestionan las necesidades vitales de sus comunidades, sin duda el rol protagónico de las mujeres en estas tareas, el cuidado de la naturaleza y su apuesta enfática contra la guerra.

El papel de las mujeres en resistencia a la guerra y en torno a la construcción de alternativas de autogestión territorial es una permanente en la historia del Bajo Putumayo; recientemente la conformación de organizaciones específicas de mujeres que trazan una perspectiva consciente de su posición social subordinada y reflexionan sobre lo que implican las economías y dinámicas de extractivismo y violencia que se han impuesto a su territorio, y particularmente hacia ellas mismas, viene tomando fuerza y proponiendo visiones de vida. La pregunta es: *¿De qué manera se relacionan las narrativas de futuro de las campesinas-*

defensoras territoriales del Bajo Putumayo, con la experiencia emocional que viven en un contexto fronterizo, de economía extractiva y guerra?

Parto de suponer que la experiencia emocional compartida que viven las campesinas en el territorio colonizado que habitan, les permite reconocimiento mutuo desde las violencias vividas y las capacidades para afrontarlas, y habilita así la posibilidad de acción colectiva desde la que construyen narrativas de futuro como defensoras territoriales. Con esas narrativas de futuro, que son demandas políticas, procuran resignificar su experiencia de subordinación, colocándose al margen de las relaciones patriarcales y coloniales que se han impuesto a su cuerpo-territorio, también acentúan su capacidad de imaginar y proponer futuros conscientes de la interdependencia y responsabilidad con otros seres, el entorno natural y sus mismas comunidades.



Fotografía 2 Introducción, Fuente: Saraya Bonilla Lozada. [Archivo personal], Reunión de la Asociación MEMPA, ZRC Perla Amazónica, Putumayo 2018.

En este sentido al momento de conversar con ellas me enfoqué en tres ejes de indagación, por una parte, la experiencia particular que viven las campesinas en el Bajo Putumayo; de otro lado la acción colectiva que organizan entre ellas y en defensa del territorio amazónico; y finalmente sus narrativas de futuro vinculadas a su experiencia emocional como mujeres en esta región fronteriza marcada por la guerra, el extractivismo y el narcotráfico. Lo que resultó de esta exploración, lo entretejo en varias narrativas de futuro relacionadas con el

arraigo, la defensa de la vida, la ambivalencia con la coca, la autonomía andino – amazónica, y el feminismo campesino.

En concreto los segmentos que organizan el contenido de este escrito suceden de la siguiente manera. El primer capítulo se relaciona con los referentes teóricos a partir de los cuales construyo un ensamble conceptual para dialogar con las narrativas de futuro de las campesinas del Bajo Putumayo. En el segundo capítulo recojo reflexiones de orden metodológico y epistemológico para entender la investigación como un vínculo de cuidado mutuo; así mismo especifico el trasfondo en el que se da el diálogo con los saberes de las defensoras territoriales, es decir, los vínculos y la implicación que tengo con sus proyectos colectivos.

El tercer capítulo cuenta sobre la experiencia afectiva de las campesinas en la Amazonía colombiana, dando cuenta del contexto en su propia perspectiva y en relación con sus narrativas de futuro que son respuesta en oposición a las violencias impuestas. Aquí se articulan las narrativas que explican sobre el arraigo al territorio amazónico como lugar para poder ser campesina; la rabia como impulso afectivo contra la guerra y en defensa de la vida; y el cultivo de coca como certeza en medio de la desconfianza aprendida respecto al Estado.

El cuarto capítulo habla de la imaginación de las defensoras del territorio, da cuenta de sus apuestas por permanecer en dignidad y autonomía. También de sus acciones y propuestas por transformar las maneras patriarcales en las que se les comprende como mujeres, y una comprensión amplia y profunda del entorno y del tiempo que les hace plantear el amor como interdependencia. En el siguiente segmento, a manera de conclusión, abordo algunas reflexiones en germinación a partir de lo abordado a lo largo de esta investigación. El último apartado incluye las semblanzas de las defensoras territoriales con quienes me entreviste.

CAPITULO I. MARCO TEÓRICO PARA DIALOGAR CON LAS NARRATIVAS DE CAMPESINAS – DEFENSORAS DEL TERRITORIO

*"Las definiciones son un punto de partida crucial para la imaginación.
Lo que no podemos imaginar no se puede hacer realidad"*
bell hooks

1.1. Introducción

En este capítulo desarrollo un recorrido por ideas y reflexiones de distinta autoría que me han permitido ensamblar un marco conceptual para colocarme en diálogo con las narrativas de futuro³ y permanencia, planteadas por mujeres campesinas, defensoras del territorio en el Bajo Putumayo, Colombia. En este sentido, la perspectiva que marca el curso de esta articulación teórica es el feminismo descolonial en su invitación a complejizar e historizar la comprensión de las formas patriarcales. Concretamente, la propuesta desarrollada por María Lugones (2008: 2010) para explicar la introducción, por medio del proyecto colonial, del concepto moderno de género será un punto nodal para articular el análisis de las realidades de subordinación que son encarnadas en cuerpos que habitan ciertos territorios. Abordaré entonces sobre las campesinas amazónicas (Ciro, 2020) y la configuración del cultivo de coca y el extractivismo que, como expresión de la ecología política de la modernidad (Machado, 2016), sucede en la frontera que habitan, en los denominados territorios salvajes (Serje, 2005) en los que por medio de diferentes formas de violencia se imponen políticas de despojo, muerte y estigmatización.

Retomaré la idea de *territorialidades en tensión* desarrollada por Porto-Gonçalves (2001) para ver las bifurcaciones en las maneras de entender y hacer el territorio, comprendiendo que la perspectiva del estado nación como extensión del proyecto colonial moderno, no es la única existente. Seguiré el análisis de Rita Laura Segato (2014) para

³ Aquí apenas introduciré un adelanto de lo que entenderé como narrativas de futuro. Siguiendo la idea de Molly Andrews (2002) quien con las identidades narrativas plantea cómo a través de la narración creamos el significado de nuestras vidas, organizamos nuestras vivencias constituyendo así nuestra identidad. También con Myriam Jimeno (2016) señalando el potencial del enfoque narrativo para la investigación antropológica, en tanto permite evidenciar la relación entre la producción discursiva social, las subjetividades mismas y los grupos sociales y formaciones culturales de pertenencia (p. 9).

entender las *formas expresivas de la violencia* en contextos de guerra, así como la propuesta de Lorena Cabnal (2013; 2019) acerca de la pluralidad de las violencias y su comprensión en clave corpoterritorial. En este sentido, profundizaré sobre la afectividad que atraviesa esas experiencias de violencias encarnadas.

Me aproximaré con la propuesta de Sara Ahmed (2015) y la manera en que la política cultural de las emociones opera para moldear los cuerpos y delimitar sus formas de orientarse hacia el mundo, aunque también como impulso que puede conllevar la intención de subvertir un orden opresivo. En concatenación, a partir de la propuesta de las *comunidades emocionales* (Jiménez, 2019) que dan origen al sentido en común, en reelaboración de lo impuesto y hegemónico a partir de una serie de experiencias compartidas, delimitaré las acciones colectivas que conllevan a una matriz sociocultural emocional contrapuesta a la hegemónica (Peláez, 2020).

Explicaré cómo desde esa comunidad afectiva se constituyen las narrativas de futuro de las campesinas, defensoras territoriales y su intención de permanecer en el problema (Haraway, 2019) para procurar un resurgimiento necesario, para imaginar nuevas posibilidades de mundo desde el lugar de la subalternidad (Pizano, 2015) que considera la pluralidad del tiempo (Dahbar, 2019, Solana, 2017) y la necesidad de superar la idea del dominio de la naturaleza y las otras.

1.2 Colonialidad de género, la racialización de cuerpos y territorios explotables

Plantear una mirada feminista descolonial⁴ supone complejizar el abordaje de los problemas de investigación situados en Latinoamérica, en perspectiva de “las implicaciones históricas de la conquista y colonización del continente y sus consecuencias para la producción de un patriarcado moderno” (Espinoza, 2014, p. 17), que conlleva efectos contemporáneos sobre

⁴ Es importante señalar aquí que las palabras traen a cuenta apuestas y trayectorias distintas. Las reflexiones de María Lugones (2008; 2010) hablan de un feminismo descolonial que considere las maneras en que el proyecto colonial crea diferenciaciones fundadas en raza y género. En consonancia diversas pensadoras latinoamericanas también han trabajado en evidenciar los efectos de la conformación de un patriarcado moderno y algunas de ellas en actuar al respecto. No obstante, desde las apuestas anticoloniales se hace una crítica a los discursos y conceptualizaciones académicas que enmascaran nuevas formas de colonización desde el saber (Rivera Cusicanqui, 2010), y no corresponden con las luchas que comunidades, pueblos y organizaciones vienen dando en un largo aliento. Este debate epistemológico lo abordé en el capítulo metodológico de esta investigación.

ciertos cuerpos según clasificaciones de raza y género. Así mismo, implica desplazar la mirada del sujeto mujer universalizado desde la perspectiva blanca, urbana, heterosexual y de clase media de algunas trayectorias feministas, para enfocarnos en abordar las diferenciaciones que se han planteado a raíz del proyecto colonial y que se suscriben en la comprensión de lo moderno en su lógica opresiva basada en dicotomías y clasificaciones como explica Lugones (2010). En esta tarea la dimensión histórica es muy importante.

De esta manera, conocer las trayectorias y movimientos que ha tenido la idea de género en el transcurrir del tiempo, en tanto categoría analítico-política ha permitido a distintas investigadoras y activistas reconocer la inseparabilidad del binomio género-raza en el marco histórico de la colonialidad del poder (Quijano, 2000). Como afirma la filósofa y educadora popular argentina María Lugones, una de las grandes riquezas del concepto de *colonialidad del poder* acuñado por Quijano desde 1990, es proporcionar una teoría histórica de clasificación social de la población mundial basada en la idea de raza (Lugones, 2008). Para ella, este modelo de organización dio un giro importante a las dinámicas sociales del momento e instituyó el modelo de poder global, eurocentrado y capitalista (Quijano, 2000 citado en Lugones, 2008) que se sigue desarrollando en la actualidad en territorios colonizados.

Para entender los procesos por los que se entrelaza la construcción de la raza y el género, Lugones (2010) propone el *Sistema Moderno / Colonial de Género* como una manera de teorizar “la lógica categorial, dicotómica y jerárquica” en la que se sustenta “el pensamiento capitalista y colonial moderno” (p. 106) basado en ideas de raza, género y sexualidad. Explica, entonces la distinción entre lo humano y lo no-humano como dicotomía fundante del proyecto colonizador, donde la gente europea se concibe perteneciente a la civilización, mientras que los pueblos indígenas y de procedencia africana como salvajes. Cabe señalar que esta distinción supone un acto de deshumanización que Lugones (2010) delimita como *colonialidad del ser* y que es la base a partir de la cual se extiende la posibilidad de dominio y explotación de ciertos cuerpos y territorios. Adicional a este proceso de colonialidad del ser, la concepción de animalidad en los colonizados les distinguió entre hembras y machos y de manera general como otras imperfecciones de la masculinidad, fracasos del ser humano por excelencia: el hombre. “Desde este punto de vista, las personas colonizadas se convirtieron en varones y hembras. Los varones se convirtieron en no-

humanos-por-no-ser-hombres, y las hembras colonizadas se convirtieron en no-humanas-por-no-ser-no-hombres” (Lugones, 2010, p. 107).

Entonces, el establecimiento del Sistema Moderno / Colonial de Género implicó la constitución de posibilidades específicas y diferenciadas para hombres y mujeres racializadas, donde tanto la idea de género como la de raza se entretajan en formas de sometimiento necesarias a la lógica capitalista en el orden global (Lugones, 2008). Respecto a esta idea de las diferenciaciones generadas a raíz del proyecto colonial, es importante traer a cuenta que desde los feminismos comunitario (Paredes, 2010) y territorial (Cabnal, 2019) se plantea una acentuación o reconfiguración de las diferenciaciones. Al respecto de la constitución o el encuentro entre formas patriarcales a partir de la colonización, feministas comunitarias bolivianas especifican sobre un entronque patriarcal, que también Lorena Cabnal había identificado y nombra como una convergencia patriarcal.

Ahora bien, sobre lo que Lugones llama la atención es por qué los hombres de color, que también han sido feminizados en esta concepción colonial del mundo, son indiferentes “hacia las violencias que el Estado, el patriarcado blanco, y que ellos mismos perpetúan contra las mujeres de nuestras comunidades, en todo el mundo” (Lugones, 2008, p. 76). Explica cómo las hembras colonizadas enfatizadas como sub-humanas, son excluidas del poder de tomar decisiones bajo alguna forma de gobierno o estructura estatal, delimitando dichos escenarios y acciones solo a los hombres de color (Lugones, 2008). Justamente el poder otorgado a la masculinidad racializada configura esa indiferencia, les coloca en ese supuesto lugar de dominio, les hace cómplices de la violencia colonial que ellos mismos viven.

Volviendo más atrás en esta historia de exclusiones y diferenciación, Silvia Federici (2015) argumenta que la aceptación de la violencia por parte de los hombres de una misma comunidad subordinada, por clase o por raza, tiene que ver con los procesos de apropiación de los cuerpos de las mujeres que se dan durante la edad media. Explica cómo a raíz de los cercamientos que suceden contra las clases trabajadoras durante el siglo XVI, que implican el debilitamiento de formas comunales de tenencia de la tierra en diferentes países de Europa, se da paso a la comprensión de “...las mujeres como nuevos bienes comunes o sustitutos de las tierras perdidas” (p. 178).

Siguiendo este hilo argumentativo donde la racialización y la explotación capitalista son inseparables en la perspectiva global que traza el proyecto colonial, tanto la raza como el género no podrían entenderse de manera desprendida, la colonialidad de género explica sobre esa intersección clase / raza / género / sexualidad y traza una perspectiva de enunciación a seres que resisten la diferenciación colonial y que se posicionan en escenarios y acciones políticas, desafiando el mandato de la masculinidad que se ha afianzado en los procesos históricos de sus territorios. Continuaré abordando la enunciación de esos seres en resistencia, hembras colonizadas, campesinas amazónicas, cultivadoras de coca, defensoras del territorio.

1.3 Campesinas colonas, cocaleras, amazónicas.

Las defensoras territoriales con quienes me encuentro en esta investigación trabajan la tierra, siembran, cuidan y cosechan, hacen parte de organizaciones sociales campesinas y desde estas prácticas y pertenencia se nombran así: campesinas. Esta acepción trae bastante a cuenta en la región amazónica que habitan y en particular para ellas entendidas en femenino. Siguiendo la propuesta de evidenciar la diferenciación colonial (Lugones, 2010) y en diálogo con los lugares propios desde los que se representa lo campesino, viene a cuenta mencionar distintos ejes de un entretejido de poder que se instaura sobre los cuerpos.

Dicho entretejido es lo que la pensadora y activista afroamericana Patricia Hill Collins (2017) delimita como matriz de dominación, en la que se vinculan sistemas de opresión tales como raza, clase, sexo, entre otros, que están interconectados y se construyen mutuamente, generando configuraciones de desigualdad social específicas, según el lugar que tenemos en las relaciones de poder, la historia de nuestro contexto y las experiencias particulares que hemos vivido (Hill Collins, 2017).

Ser campesina puede traer varias delimitaciones considerables. De entrada, habría que decir que esta enunciación se puede relacionar con un habitar geográfico, vivir en el campo donde existen menos posibilidades de acceder a educación, salud, o ciertas infraestructuras, lo rural como rezago de lo urbano. También en muchos casos asociada con la racialización, son personas negras, indígenas y también mestizas las que se vinculan en las labores del campo. De otro lado, la clase como sistema de opresión, ha sido central al asunto campesino, se expresa en las maneras de vinculación a la actividad económica de cultivar, la tenencia o no de la tierra y

los medios para trabajarla. Por supuesto, también las formas en que en las dinámicas campesinas se existe siendo mujer, las responsabilidades que se delimitan, las posibilidades, las violencias.

Entre las dimensiones que delimitan lo campesino en Colombia se han venido dando discusiones que, por ejemplo, retoma Diana Isabel Güíza (2020) al analizar la constitución del campesinado o María Clemencia Ramírez (2001) cuando reflexiona sobre los procesos campesinos en el suroriente del país. Como parte de estas dimensiones se da cuenta del asunto territorial en tanto “...la relación de imbricación del campesinado con la tierra y con las territorialidades que se forman a partir de su tenencia” (Güíza et Al., 2020, p. 46). La dimensión sociocultural que refiere la identidad campesina, dada por el autorreconocimiento en relación con la familia y la comunidad como ejes de organización social y del trabajo. Por supuesto una dimensión productiva que se trata de una relación de trabajo con la tierra, particularmente en cuanto a la producción de alimentos, aunque también como prestadores de servicios.

En relación con las anteriores, Güíza (2020) delimita la dimensión organizativo-política que considera las maneras propias de relacionamiento y gestión colectiva, así como sus apuestas de participación en las dinámicas políticas nacionales. Al respecto, Ramírez (2001) destaca esta interacción desde el lugar subordinado de lo campesino en esferas de poder político nacional y la búsqueda de reconocimiento para procurar mejores condiciones de vida a sus comunidades y territorios.

Entendiendo la relación de trabajo con la tierra como un elemento nodal en la comprensión de lo campesino, siguiendo a Margarita León y Carmén Deere (1980) cabe detallar las maneras en que la interacción, entre distintos niveles de la división del trabajo, configura el lugar de la mujer en las dinámicas campesinas y la materialidad que se inscribe como parte de la subordinación que viven en sus familias y comunidades. Al pensar sobre las campesinas, o la mujer en el capitalismo agrario, plantean la necesidad de ubicar la división del trabajo: internacional, social y sexual. Analizan el hogar campesino en clave de comprender las fuerzas que actúan sobre el mismo y que afectan y son afectadas por “la división sexual del trabajo que se da en los procesos de producción y reproducción” (León, 1980, p.3), de lo necesario para la sobrevivencia de las familias rurales en los contextos particulares que habitan.

De esta forma, sus análisis se dan en relación a las economías que en determinadas regiones se configuran alrededor de ciertos productos agrícolas, ahondan en las estructuras de clase que se han constituido históricamente y a partir de estas economías y la situación particular

de las mujeres según la demanda de trabajo que se traza a partir de los anteriores factores. Así mismo, destacan cómo en muchos casos, en las familias campesinas, que dependen de su propia fuerza de trabajo para la subsistencia, tanto el trabajo reproductivo como el de autosostenimiento recae sobre las mujeres.

Así la división sexual del trabajo es una determinante de su posición socioeconómica que se encubre en la necesidad de subsistencia de la unidad campesina proletarizada. Por supuesto en paralelo a otros factores culturales de orden colonial, esta idea de la familia campesina en clave de unidad de reproducción de la vida y la supervivencia económica en el campo, condiciona también las vivencias y violencias cotidianas de las campesinas. Explica Silvia Federeci (Navarro & Gutiérrez, 2018) que en tanto el trabajo reproductivo se ha comprendido como una cuestión devaluable, privada y de responsabilidad femenina exclusiva, las mujeres se mantendrán vulnerables económica y socialmente frente a los hombres, y en medio de la confrontación al estado y el capital.

Volviendo sobre procurar comprender el ser campesina en relación al transcurrir histórico y socio-económico de una región, al considerar la Amazonía Colombiana es importante retomar las pugnas que ha implicado esta identificación en una región de colonización interna en buena medida promovida por el estado, donde se traza una diferenciación excluyente entre colonos y campesinos. Ramírez (2022) considera respecto a la realidad de expansión de la frontera agrícola que se da en el siglo XIX hacia la amazonia occidental en Colombia, que la idea que se ha construido de la gente colona como no campesina, mestizos depredadores de la naturaleza, sin arraigo o vinculados con las guerrillas, constituye la ambigüedad necesaria para no reconocer como campesinos a quienes llegaban a cultivar en nuevas tierras.

“Para el caso del colono, su movilidad es entendida como condición de su identidad aun cuando, como hemos visto, el colono campesino busca arraigarse en el lugar en que se “funda”” (Ramírez, 2022. P. 47). De esta manera, en departamentos de la Amazonía Colombiana como el Putumayo, durante mucho tiempo se ha hablado de colonos y ser reconocidos como campesinos es una lucha, un tránsito constante. Andrés Cancimance (2014) indagando sobre las razones y estrategias sociales para permanecer en el territorio a pesar del conflicto, plantea hablar de colonos-campesinos, entendiéndoles como personas provenientes de otras zonas de

Colombia que se arraigan al Putumayo después de adquirir u ocupar tierras donde llevan a cabo actividades productivas y paulatinamente, construyen una vida familiar y social (p. 7).

Aunado a esta diferenciación que se ha querido demarcar de lo campesino y lo colono, e inevitablemente también delimitado en el contexto y la realidad económica que en la Llanura Amazónica tiene lugar, la acepción de colonos cocaleros da cuenta del lugar mismo de la estigmatización, así quienes cultivan coca son enunciados en una doble adscripción excluyente de ser campesino, explica Ramírez (2022). No obstante, como trae a cuenta Estefanía Ciro (2020) quien cultiva coca está haciendo un esfuerzo por “...vincularse de nuevo a la propiedad de la tierra y al mercado agrícola como nuevos pobladores de la selva. El cultivar coca se articula en esta dinámica de lucha del campesino por vivir de la tierra, por permanecer en el campo” (p. 47)

Nombrarse campesinos y campesinas cocaleras ha sido una determinación de algunas comunidades que trabajan en torno a la hoja de coca, es un tránsito que se puede entender en el potencial de liminalidad que explica Turner (1988), cuando considerando que en el transcurso de la vida social las personas se exponen “...alternativamente a la estructura y a la communitas, a los estados y a las transiciones” (p. 104), especifica las posibilidades de inauguración de nuevos órdenes a partir de ocupar lugares antes no reconocidos en la clasificación social. Esto se puede entender también en correspondencia con lo intersticial que plantea Bhabha (1999) para enunciar esos entre-medios que revelan algo extraño a los signos culturales autorizados, así como el rechazo a identificarse en alguno de los opuestos socialmente establecidos (p. 103). En perspectiva de Ciro (2020) campesinos – colonos- cultivadores de coca, son quienes dan surgimiento al campesinado amazónico, se arraigan a partir de su trabajo cultivando, se resisten a ser estigmatizados como colonos cocaleros, aunque se saben parte de este tránsito.

Siguiendo este hilo hablaré de campesinas pues así es como ellas se enuncian, campesinas putumayenses, dirían algunas. En muchos casos diré campesinas amazónicas, por una parte para evidenciar la diferenciación que se da en correspondencia con la idea de hembras colonizadas (Lugones, 2010), distinta a la idea de mujer en clave universal. Hablar de campesinas amazónicas es responder al llamado de la particularidad que se propone desde el feminismo descolonial y su apuesta por reconocer la imbricación raza-género-territorio dando cuenta del territorio y las trayectorias como un condicionante de las experiencias subjetivas.

De otro lado, con el propósito de retomar cómo las políticas de colonización promovidas por el estado colombiano en la región amazónica durante el siglo XX, implicaron distinciones coloniales que venían trazadas en clave de raza y etnicidad, donde lo campesino era asociado a lo mestizo y de cara a lo indígena o lo negro, se pretendía entender como una intención de blanqueamiento, de cambio de posición social a una menos subordinada. Margarita Chávez plantea

el color hace parte de un sistema de contrastes significativos de poder, riqueza, estatus y otros valores, instituido por el colonialismo, el cual pervive en el poder del discurso instaurado históricamente, en el que lo blanco sirve como marca de un capital simbólico que confiere poder a quien lo reclama para hacer intercambios ventajosos, tanto materiales como simbólicos (Chávez, 2002, p. 194).

La diferenciación en clave racial o étnica traza límites entre indígenas, afrodescendientes y campesinos que provienen de la instauración de la sociedad de castas durante la colonización de América (Chávez, 2002) y que se actualizan como multiculturalidad desde las clasificaciones estatales. En este sentido, Jenifer Devine, Diana Ojeda y Saraya Yie (2020) hablando sobre las formaciones actuales de lo campesino en América Latina, llaman la atención acerca de cómo esas líneas de delimitación son móviles o se redefinen dependiendo de las relaciones de poder y los reclamos que están en juego (p. 8).

Finalmente hablaré de campesinas andino amazónicas en el sentido que su vocación está dada por el trabajo de la tierra en el territorio que llegaron habitar: la Amazonía, donde la expansión del cultivo de hoja de coca ha estado determinando su práctica campesina como posibilidad de arraigo a la tierra que saben trabajar, de la que subsisten y la que defienden en su lucha como región andino amazónica. Donde hacen su sentido de lugar (Tuan, 2018) al construir sus proyectos propios de vida, luchando por el reconocimiento de autonomía territorial.

1.4 Tensiones territoriales, entre lo salvajizado y la vida campesina

Hablar de campesinas andino amazónicas que hacen parte de procesos colectivos de defensa territorial, refiere a un espacio sobre el que se desarrollan pugnas entre distintas perspectivas, donde se encuentran en juego diversos proyectos económicos y políticos, tensiones entre grupos. El asunto de las distintas territorialidades, es decir, de las relaciones espaciales que constituyen

maneras específicas y contextuales de comprender lo socioambiental y así pensar el territorio (Devine, Ojeda & Yie, 2020), se ha descrito en clave de superposición (Agnew & Oslender, 2010), tensión (Porto-Gonçalves 2001), o sacrificio⁵ (Navarro, 2021) entre otras acepciones. Aquí retomaré la propuesta de Porto-Gonçalves (2001) al hablar de *tensión territorial* comprendiendo lo geográfico como acción y no como espacio de contención.

Al respecto este geógrafo brasileiro delimita las territorialidades concebidas y realizadas por grupos sociales posicionados en situaciones históricas específicas que, al verse antagónicos en su comprensión territorial, pueden entrar en tensión. Entiende el estado nacional como una de esas territorialidades, no la única, pero sí una bastante posicionada a partir del proyecto colonizador moderno y sus concepciones de progreso y racionalidad. Observa la reconfiguración de territorialidades a partir de transformaciones producto de la globalización o capitalismo mundial integrado (p. 81) y desde estos cambios, enfatiza la importancia de considerar otras territorialidades que se renuevan como movimientos sociales que rompen la inercia o rechazan el lugar que históricamente se les había asignado en un orden político, reafirmando “cualidades que creen justifican su existencia” (p. 198). Se enfrentan así a la asignación periférica que les ha sido dada en clave espacio-temporal.

En el marco de la perspectiva moderna de los estados nacionales, se entienden las fronteras como delimitaciones geográficas que abarcan un territorio en el que se establece un ordenamiento político administrativo específico, que siguen los y las connacionales (Brenna, 2011; Newman, 2012). La relación del enfoque de la frontera con la comprensión del territorio como un espacio absoluto que se encuentra bajo el control de un estado (Halvorsen, 2019), es el que considero se entreteje con la comprensión de las políticas que se instalan sobre territorios periféricos a un estado central. Al entrar en detalle y procurar entender desde los procesos históricos que constituyen un territorio fronterizo, se refuerza la idea de que las fronteras puede ser a la vez límites materiales, es decir delimitaciones del terreno, así como márgenes ideológicos que vuelven a explicarnos acerca de las clasificaciones sociales impuestas a quienes habitan ciertos lugares geográficos y sociales.

⁵ En el documental *Aquí se respira lucha* (2018), referido por Mina Lorena Navarro (2021) para entender sobre el concepto de zonas de sacrificio utilizado en luchas socioambientales chilenas, se explica sobre la disposición a sacrificar lugares y vidas humanas en razón de proyectos extractivos: <https://www.youtube.com/watch?v=O8yCjN1KDsM>

1.4.1 Territorios salvajes, vacíos, sin orden y aislados

La antropóloga colombiana Margarita Serje (2005) ha analizado este ejercicio de clasificación social ligada al espacio, al explicar los *territorios salvajes* caracterizados desde las políticas del estado central como periferias aprehensibles a partir de tres ideas: la metáfora de lo otro, la riqueza inacabable que contienen, y la violencia que los constituye. Los territorios salvajes son entendidos como lugares otros, donde la imagen romántica frente a lo salvaje, lo ubica como algo exótico que es motivo de estetización, aunque a su vez como un estadio a superar en una línea evolutiva hacia lo civilizado. Esta idea de lo otro, la reconoce Estefanía Ciro (2020) asociada a lo vacío y recóndito que permite pensar en lugares por poblar, supuestamente no habitados, aunque sean el territorio vivido hace siglos por gente indígena.

En cuanto lugares de grandes riquezas por descubrir y explotar, las periferias son propicias para la expansión de las fronteras del capital extractivo y el desarrollo del proyecto civilizatorio que busca extender el estado central. En paralelo a estas lógicas de otredad y extracción sobre los territorios salvajes, se les entiende como lugares de nadie, sin control, donde la violencia les constituye y el estado ausente debe hacerse presente por la fuerza.

La correlación extractivismo, violencia y despojo es particularmente evidente en lugares salvajizados, donde se extiende la práctica colonial en la que se funda la economía moderna del capital que inventó a América Latina como lugar de recursos ilimitados y opuesto a la civilidad (Machado, 2016). El desarrollo histórico de esa economía moderna del capital supone prácticas *sobre* los cuerpos y los territorios a los que comprende como objetos a conocer y explotar.

El extractivismo refiere entonces a la dialéctica del desarrollo como dispositivo del coloniaje moderno: que produce “desarrollo” en el centro (es decir, concentración y acumulación de los medios de poder y de consumo) y subdesarrollo en “sus” periferias; es decir, súper-explotación de su Naturaleza tanto exterior –ambiente geofísico- biológico/Tierra–, como interior –fuerza de trabajo/energías corporales- (Machado, 2016, p. 16).

El extractivismo como ecología política de la modernidad se renueva en formas neoextractivistas que se están dando en el presente capitalista. Maristella Svampa (2019) trae a cuenta el neoextractivismo como modelo sociopolítico territorial que supone la actualización de

imaginarios eldoradistas⁶, que justamente piensan en clave de recursos inagotables, y que se articulan con la ilusión desarrollista que en América Latina implica la idea de poder superar por medio de la explotación de materias primas, la distancia con países industrializados.

En este mismo sentido, la geógrafa feminista Astrid Ulloa (2016) señala cómo los actuales modelos de extracción tienen que ver con la explotación sistemática de recursos renovables y no renovables, con fines de exportación en un mercado global de minerales e hidrocarburos (p. 25) que conlleva efectos a distintas escalas.

En lo local se dan cambios sociales y altos grados de transformación ambiental y territorial. En lo nacional también se presentan cambios territoriales como: la ampliación de las fronteras internas —al darse la flexibilización de estas— para actividades que impulsan el desarrollo económico nacional; apropiaciones de hecho con y sin desplazamiento de la gente, y acaparamientos de tierras. Asimismo, se establecen nuevas alianzas regionales transnacionales de intervención del territorio con impactos ambientales en el nivel regional-local, centralización de ganancias en corporaciones y otros actores, y gran escala de los proyectos. (Ulloa & Coronado, 2016, p. 25)

El antropólogo Carlos Duarte (2016) explica cómo en territorios de Colombia como el Putumayo, además de la devastación de la naturaleza, con el extractivismo se dan procesos de despojo a la gente que habita el campo, generando nuevos encerramientos, o cercamientos diría Silvia Federici (2015), que se imponen por medio de la degradación de la economía rural, así como el desplazamiento y repoblamiento que sucede en medio del conflicto armado.

Volvemos entonces a la violencia como característica constitutiva de los delimitados territorios salvajes. En perspectiva del estado central se considera la defensa de las regiones fronterizas como áreas de importancia estratégica donde establecer un orden, en tanto se les valora como lugares propicios para la informalidad, en la tenencia de la tierra, por ejemplo, y la ilegalidad en las dinámicas económicas (Duarte, 2016) en tanto alejadas de la soberanía nacional (Ciro, 2020; Serje, 2005).

⁶ Al hablar de imaginarios eldoradistas se está haciendo referencia a la abundancia de recursos que se reproducía a través de la historia del Dorado que buscaban encontrar los colonizadores en su búsqueda del oro del “nuevo mundo”.

1.4.2 La violencia expresiva y la instalación de narco economías

Achile Mbembe (2011) observa la similitud entre la frontera y el territorio colonizado que se suponen habitados por salvajes que “...no se organizan bajo forma estatal; no han generado un mundo humano.” (p. 39) y sobre los cuales es necesario ejercer la violencia para establecer la soberanía, la civilización. Desde una lectura post-colonial del biopoder, Mbembe habla de necropolítica y entra a valorar la soberanía como el poder que se ha instalado sobre la vida y en consecuencia, la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir.” (2011, p. 19).

En contextos colonizados, en las fronteras de los estados modernos, la guerra es el medio para establecer esa soberanía, se justifica así la política de la muerte sobre las gentes para apropiarse sus territorios. Debido a la seguridad y la protección de la vida -de algunos-, los otros devienen como objetos y bajo una lógica impersonal y de racionalidad instrumental, en tanto amenaza, son eliminables. En esta lógica de ficcionalizar un enemigo del cual es necesario protegerse, se justifica la implementación del terror en aquellos lugares donde se supone que el orden jurídico del estado moderno no tiene lugar.

Esa idea que es acción se nutre y alimenta desde el estado en diálogo con el capital. En términos prácticos los territorios ubicados como recónditos (Serje, 2005) son utilizados como lugar de realización de economías catalogadas como ilegales. Explicando sobre cultivos ilícitos, territorios y drogas en Latinoamérica, Salvador Maldonado (2012) analiza la economía de producción de droga vegetal para el narcotráfico transnacional que se asienta en economías agrarias precarizadas, como también enfatiza Ciro (2020). De esta manera, se conforma una economía regional que hace varias décadas se fortalece en la prohibición, la ausencia de regulación y la guerra (Maldonado, 2012).

En este panorama, si bien es pertinente la caracterización de la violencia en lugares periféricos como un ejercicio necropolítico de soberanía, también es importante considerar la discontinuidad en la historia bélica que señala la antropóloga feminista Rita Segato (2014) al explicar sobre las nuevas formas de guerra. Segato llama la atención sobre el predominio de la informalidad, donde se vinculan actores o corporaciones armadas que en muchos casos actúan en duplicidad con el estado.

Analiza también el lugar central, en oposición a la idea de colateralidad, que ha tomado lo femenino o los cuerpos feminizados, en las formas ensañosas de las nuevas informalidades de la guerra. Sus consideraciones sobre la violencia expresiva son de pertinencia y serán

retomadas en este marco conceptual en lo que se relaciona a la explicación de las dinámicas de guerra que suceden en el territorio que defienden las campesinas amazónicas. Al hablar de violencia expresiva, Segato (2014) está describiendo la violencia que transmite un mensaje de impunidad, muestra el dominio sobre cuerpos y territorios, utilizando a las mujeres como medio para la expresión de la contienda.

1.5 Cuerpo–territorio-tierra y feminismo campesino.

Al verse renovada la articulación de las condiciones de inferiorización de cuerpos y territorios es necesario pensar en las tensiones que se generan a partir de las perspectivas territoriales, o la territorialidad que defienden personas campesinas, indígenas, afros. Particularmente las mujeres y personas feminizadas que entran a plantear sus visiones de mundo en esta pugna con el capital y el patriarcado (Navarro, 2012).

La comprensión sobre las violencias que viven las mujeres en territorios subordinados a las lógicas patriarcales de guerra, así como a las dinámicas de explotación propias de la economía extractiva –como nueva forma de colonialidad-, implica entender las continuidades de las formas de opresión. Así mismo recordar que “Para las mujeres, la colonización fue un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género” como dice Lugones (2008, p. 88) y que entre otros efectos trajo su exclusión de la toma de decisiones y las estructuras de gobierno, habilitando condiciones para la proliferación de las violencias hacia ellas, hacia lo subordinable en tanto femenino.

Algunas propuestas que se entretienen desde feminismos comunitarios y territoriales en Abya Yala reflexionan profundamente sobre las implicaciones que estas violencias conjugadas tienen en los territorios y cuerpos colonizados. Lorena Cabnal (2019), mujer indígena Maya Xinka, plantea las reflexiones que la Red de Sanadoras Ancestrales hacen desde Lximulew, Guatemala

De ahí, nace, entonces, algo que empezamos a decir: bueno, ya que defendemos el territorio, tierra, ante las formas de colonización y terratenientes, eso es una lucha de muchísimos años en la comunidad, entonces, ¿Por qué no vamos a defender los cuerpos de las niñas y de las mujeres como un territorio que también se defiende? De ahí nació ese primer enunciado, en el año 2005: “defensa de mi cuerpo como mi primer territorio de defensa”. De ahí fue que fuimos juntando y de ahí fue naciendo, en el

2007, algo que hoy es un enunciado de este feminismo comunitario que lo nombramos como “Liki tuyuhaki na altepet kwerpo-naru”. Eso es en idioma xinka. Y, en el castellano, es: “Recuperación y defensa de territorio, cuerpo, tierra”. Dijimos no vamos a postergar la lucha de los cuerpos de las niñas y de las mujeres haciendo la defensa de la tierra. Y de ahí que empezamos a plantear estas dos dimensiones de lucha y resistencia. (Humus, 2019).

Así mismo, Lorena Cabnal (2019) viene hablando de la pluralidad de las violencias indefinibles en una interpretación única, así como interrelacionadas con otras opresiones históricas paralelas al patriarcado. En esta misma línea la académica y feminista Giulia Marchese (2019) realiza una genealogía feminista de la crítica a la violencia, a través de la que busca evidenciar el carácter sexual y sexualizado de la misma. Según explica, la violencia es un “dispositivo específico de creación del cuerpo, individual-comunitario, como territorio de conquista” (p. 11). En la forma de operar del dispositivo de la violencia “el territorio asume características del cuerpo femenino, es feminizado en el momento de la conquista, la ocupación, el despojo, la funcionalización” (Marchese, 2019, p. 34).

De manera que las violencias que se acumulan en algunos cuerpos y comunidades, hablan de una trayectoria histórica en la que el propósito de educar a las mujeres, y a otros cuerpos feminizados, como a comunidades indígenas o negras, trae a cuenta condicionamientos por sexo y raza que están trazados en un mapa geopolítico global.

Comprender la práctica de la violencia sexuada y racializada desde la experiencia corporal, nos conecta con debates que suceden en el encuentro de la geografía y el feminismo, poniendo en cuestión la interpretación de la espacialidad solo en una esfera pública. El cuerpo puede entenderse como una primera geografía (Rich, 2000), el sitio de la experiencia emocional que es inseparable del entorno cultural, social y político donde se construye dicha experiencia. En su significado histórico, la violencia sexuada y racializada está asociada a las apuestas de resistencia y permanencia en el territorio, refiere la idea del territorio-cuerpo, donde la tierra es el soporte, en torno a lo que se construye la propiedad comunal. Marchese (2019) llama la atención sobre la tierra como sustento de la vida y la existencia en comunidad, de las luchas de las mujeres junto a sus comunidades que entienden como tarea simultánea.

Al defender el territorio tierra, las mujeres hacemos una defensa cotidiana y paralela impresionante en dos dimensiones inseparables: la defensa de nuestro territorio cuerpo y la defensa de nuestro territorio tierra. Dos dimensiones entretejidas en la Red de la Vida porque reconocemos que tanto el cuerpo como la tierra son espacios de energía vital que deben funcionar en reciprocidad. (Cabnal, 2019, p. 121-122).

Aun entendiendo que, en el proyecto colonial, para las mujeres la experiencia que pasa por el cuerpo se encuentra marcada por la violencia, es importante resaltar que el cuerpo no solamente representa el lugar en el que se materializa el dolor de la violencia, es también como trae a cuenta Marchese (2019) “...la fuente de placer, de emociones, de sentimientos, el lugar de sanación personal y colectiva.” (p. 27). En este sentido Lorena Cabnal (Género e Inclusión IBERO, 2021) aborda la sanación ancestral como un recurso para el restablecimiento de la red de la vida rota o herida por las formas patriarcales, capitalistas y coloniales. Explica cómo al entender la red de la vida desde la cosmogonía de los pueblos ancestrales, se enfatiza la *pluralidad* de existencias, para dar cuenta de la energía vital irreplicable donde todo tiene una razón de existencia para la vida y se interconecta en formas recíprocas. De esta manera, el ejercicio de poder y control de la naturaleza, la heterosexualidad obligatorio el racismo, representan rupturas con esta lógica de la vida y requieren ser sanadas desde una dimensión personal y política que puede hacerse comunal.

1.5.1 Feminismo campesino una territorialidad encarando al patriarcado y el capital.

La propuesta del cuerpo-territorio-tierra que ha sido ampliamente acogida entre distintos feminismos en Abya Yala, ha interpelado al feminismo blanco⁷ que homogeniza el ser mujer, y ha abierto muchas comprensiones en el campo de la ecología política feminista. Siguiendo esta propuesta, enfatizaré sobre las maneras en las que en años recientes en Colombia se ha articulado a las construcciones en clave de feminismo campesino y que constituyen una visión de territorialidad que renueva los saberes y las luchas campesinas contra el capital y la guerra.

⁷ “Hoy, el feminismo comunitario territorial es un feminismo que aporta a la pluralidad feminista comunitaria continental, porque hay otros feminismos que tienen sus historias, sus maneras. Esta es una propuesta epistémica que viene de mujeres indígenas, de comunidades indígenas. No pasa por la academia, no pasó como resultado de un proyecto de cooperación internacional, no pasa por ninguna de estas lógicas. Esto nace de cuerpos indignados, de cuerpos que han sido atravesados por las múltiples violencias y empieza a hacer planteamientos bastante fuertes. Y también empieza a colocar elementos de interpelación a otros feminismos que interpretan la vida de las mujeres indígenas en la comunidad, pero que también estandarizan las opresiones o que estandarizan las emancipaciones, cómo deberíamos ser las mujeres indígenas y más si te nombras feminista” (Humus, 2019).

La vía campesina (2017; 2021) ha venido discutiendo y reflexionando en Latinoamérica y el Caribe sobre lo que colectivamente nombran como feminismo campesino y popular, que entienden ubicado en el contexto histórico de esta región del mundo. Desde esta denominación plantean la necesidad de dar el lugar de importancia a las mujeres rurales y su acción por sostener la vida. A partir de este saber que emerge en la práctica, piensan en las distintas formas de violencia hacia la mujer como una evidencia para repensar el poder en los movimientos que hacen parte de la Vía Campesina. Explican que las mujeres no quieren que el poder sea algo que se ejerce sobre ellas, no quieren tener miedo.

Para nosotras, el feminismo significa cambiar a la vez las relaciones entre personas y medio ambiente, y entre hombres y mujeres. Nuestro trabajo como campesinas debe ser valorizado, mientras que el peso del trabajo doméstico no debe recaer exclusivamente sobre las mujeres. Hemos de construir nuevos valores y nuevas relaciones todos los días, en nuestra sociedad y en el seno de nuestras organizaciones (Vía Campesina, 2017)

En sus encuentros hablan sobre la pertinencia de renovar las formas de relacionamiento en sus comunidades y organizaciones, así como invitar a la sociedad entera a transformar las maneras de interacción con la naturaleza. Junto a la Vía Campesina, también ha sido la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo CLOC, desde donde se habla de un feminismo que viene de la clase trabajadora del campo y que se hace junto a los hombres, en comunidad (González, 2022).

De esos encuentros continentales para escuchar y reorganizarse en el pensamiento colectivo, han participado algunas de las campesinas que en Colombia se convocan en la Coordinadora de Mujeres de la Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina. Esta confluencia viene andando hace aproximadamente siete años⁸ y recientemente ha comenzado a nombrarse en un feminismo campesino que ha implicado debates profundos, espacios de formación e intercambio en diferentes territorios, así como la construcción de una política institucional que enmarque las exigencias contra distintas violencias que viven las campesinas.

⁸ Desde el 2016, la Asociación Nacional de Zonas de Reservas Campesinas, Anzorc, creó la Coordinadora Nacional de Mujeres con el fin de discutir la problemática con enfoque de género, derechos de las mujeres y las reivindicaciones campesinas (Morales, 2021)

Para nosotras ser feminista es muy distinto a ser una feminista de Europa, de ciudad o de frontera. Nuestra lucha hace referencia a unas mujeres en particular, las campesinas, y en esa medida ser feminista campesina significa tener una relación directa con el territorio, hacer parte de una comunidad y construir desde el trabajo comunitario y colectivo. Sabiendo que existe menosprecio, estigmatización y desconocimiento, incluso por el mismo Estado, de los sectores populares y campesinos, el feminismo campesino y popular, reconoce, reivindica y exige la identidad campesina, reconoce que hombres y mujeres cumplimos una labor importante en esta sociedad desde las prácticas que tenemos en nuestros territorios, pero, también, reconoce que en esa identidad campesina se ha invisibilizado el aporte de las mujeres. (Coordinadora Nacional de Mujeres de las ZRC 2020)

En voz de Alix Morales (Semanario Voz, 2021) se recogen perspectivas que viene construyendo la coordinadora de mujeres de ANZORC en su intención de hacer juntanzas para trabajar temas que les interesan desde la territorialidad que están viendo y viviendo como mujeres ligadas a la tierra, a la soberanía alimentaria, al cuidado de las semillas, al territorio y la cultura campesina, aun entendiendo que son diversas las formas en que son y habitan sus regiones.

Es un discurso en construcción que se puede enmarcar dentro de los feminismos decoloniales, es un ejercicio político que estamos realizando las mujeres campesinas. Nos reconocemos como feministas campesinas porque desde nuestra forma cultural de vivir y habitar el territorio hacemos diferentes acciones que nos identifican con esta agenda pero que tienen particularidades (Semanario Voz, 2021)

Las particularidades de las que habla Alix Morales se relacionan con los diálogos que en cada región han tenido y tienen mujeres de las zonas de reserva campesina con otras organizaciones de mujeres de sus lugares. También se tienen que ver con las realidades económicas y sociales que han condicionado de manera distinta, la vida de campesinas andinas, campesinas costeñas o campesinas amazónicas. Por ejemplo, en diálogo con el trabajo de la asociación de mujeres de Inza Tierra Adentro, Carolina Gonzales (2022) sistematiza los siguientes asuntos interrelacionados en el feminismo campesino que germina en el Cauca, Colombia:

- a) Cuerpo-tierra-territorio, ya que las mujeres feministas desde abajo se vienen planteando la defensa de estas tres nociones enmarcada en una colectividad que no recae en los esencialismos sino en luchas concretas.
- b) Sujeta/sujeto colectivo, como apuesta de lucha y transformaciones territoriales no individualizadas, no separatistas, por el contrario, sobresale el trabajo con los

compañeros, la familia, la comunidad y a partir de allí los lugares de enunciación y la profundidad de la lucha se interrelaciona con el buen vivir.

c) La memoria como huella que enmarca un ejercicio dialógico, más no, ontológico del ellas-nosotras y el lugar sentipensado de enunciación. No solamente en lo que vivimos (recuerdos) sino en lo que hemos heredado en nuestras historias, o a lo que han sido nuestras abuelas y ancestras, lo que fluye por nuestra cultura y las creaciones de nuestras genealogías como campo de reflexión y producción del conocimiento.

d) La comunidad en relación con las acciones colectivas dentro de sus prácticas organizativas o como las feministas campesinas lo postulan de ser parte de una comunidad y construirse políticamente desde el trabajo comunitario permite no solo un vínculo directo sino una lectura crítica de la realidad (González, 2022)

A partir de estas consideraciones y escuchando atentamente las narrativas de las campesinas andino amazónicas, las explicaciones y reflexiones que constituyen sus saberes, rescataré elementos en común de lo que nombran como feminismo campesino y luchas de las mujeres⁹. Entendiéndoles como intelectuales locales (Ramírez, 2001) que desde la práctica y en pertenencia con su territorio elaboran conocimientos para la interpretación de la realidad social, así como la transformación o resolución de problemáticas (p. 24).

1.6 Emoción: acción en vinculación contextual, histórica y encarnada

Me interesa comprender la manera en que las emociones se articulan con las perspectivas de porvenir de las campesinas amazónicas defensoras del territorio, abordaré la forma en que entiendo esa dimensión emocional y afectiva que se ha analizado desde los estudios socioculturales y particularmente desde los feminismos. De esta manera, dando continuidad a la comprensión de la intersección cuerpos – territorios subordinados en las prácticas de violencia colonial y patriarcal, y las emociones en relación a las posibilidades de imaginarse fuera del orden impuesto, es pertinente retomar las comprensiones de lo emocional como movimiento y relacionamiento. Los afectos en el sentido de lo que nos afecta, nos con-mueve, nos generan motivos o nos colocan en disposición de lucha, de querer transformar las relaciones que se viven en el presente. Sara Ahmed (2015) nos recuerda que “...la palabra "emoción" viene del latín *emovere*, que hace referencia a "mover", “moverse” (p.36),

⁹ En el capítulo IV de esta investigación, concretamente en la narrativa de la complicidad y el feminismo campesino, se recogen estos saberes.

aclarando a su vez que además de movimiento, las emociones son vínculos, maneras de ligarnos con alguna cosa u otra.

Los estudios socioculturales de las emociones han buscado considerar el potencial explicativo que se encuentra en lo emocional y afectivo, así como reconocer su carácter contextual, es decir, su expresión cultural particular. Las emociones no son solamente una vivencia humana universal, su expresión da cuenta de experiencias y perspectivas en común con otras personas y con un entorno cercano. Marina Ariza (2020) explica sobre las emociones en la vida social, que el interés por comprender lo emocional fuera de la vivencia individual interna y en este sentido analizarlo desde perspectivas distintas a la psicológica, en buena medida tiene que ver con la necesidad de comprender las bases afectivas de la cohesión y la reciprocidad social, así como con las motivaciones para la acción colectiva que busca transformaciones o las posibilidades de reelaboración, en comunidad, de experiencias violentas o de exclusión, es decir, el componente afectivo de la acción social. En este mismo sentido, la filósofa feminista Alison Jaggar delimita las emociones como

construcciones sociales que se aprenden en comunidad y que involucran juicios de valor, conceptos y normas compartidas. Son “formas en que nos comprometemos activamente con el mundo e incluso lo construimos. Tienen aspectos tanto ‘mentales’ como ‘físicos’ [...] en cierto respecto son elegidas, pero en otros son involuntarias, presuponen el lenguaje y un orden social (Jaggar, 1989, p. 159, citada en Solana y Vacarezza, 2020, p. 5)

Entender las emociones como experiencias corporizadas, situadas en contextos y periodos históricos con normas socioculturales particulares, se ha abierto camino a partir de la crítica a las jerarquizaciones dicotómicas articuladas al asunto emocional. Por una parte, la concepción que desliga el mundo racional del mundo pasional, entendiendo al segundo como una categoría inferior entre los valores que se adscriben a lo moderno, donde la razón se comprende en correspondencia con el estado y el progreso y respecto a la pasión, se le ubica en clave de lo mundano y lo salvaje.

Como explica Diana Carolina Peláez (2020), estos contrastes dicotómicos se han utilizado para categorizar las fuentes válidas para el ordenamiento social y la construcción de

verdad. En este mismo sentido, Ahmed (2015) añade que las emociones están vinculadas a las mujeres, a quienes se representa como "más cercanas" a la naturaleza, gobernadas por los apetitos, y menos capaces de trascender el cuerpo a través del pensamiento, la voluntad y el juicio" (p. 22). De esta manera, la asociación de las emociones con lo femenino y lo incivilizado, es el punto de partida para explicar el potencial político de las mismas en su límite con la racionalidad del proyecto colonial moderno.

Siguiendo la delimitación dada por el contexto cultural sobre lo emocional y afectivo, las miradas feministas aportan en señalar un énfasis subjetivo, la variabilidad de las emociones según la posición que ocupamos las personas, a partir de las diferencias entre raza, edad, nacionalidad u otros. En este mismo sentido, Ahmed (2015) explica acerca de la política cultural de las emociones y cómo funcionan éstas "para moldear las 'superficies' de los cuerpos individuales y colectivos" (p. 19), también, para comprender que hay unas emociones valoradas como apropiadas según determinados momentos o situaciones y por supuesto quién las viva. Ahmed señala una intención de control en lo que socialmente se adjudica a ciertos cuerpos como posibilidades emocionales. Esta lectura se ejemplifica también en el trabajo de Audre Lorde (2003), cuando explica la ira como respuesta al odio racial y cómo su expresión abre la puerta a pensar formas de mundo distintas, es energía para el cambio.

Concatenado a lo anterior, se encuentra otro de los aportes de las miradas feministas sobre las emociones, que en perspectiva política busca explicar cómo las emociones contribuyen a la subversión de órdenes opresivos. Solana y Vacarez (2020) rescatan este enfoque analizando las teorizaciones feministas a manera de "...desestabilizar las dicotomías generizadas que oponen emoción y razón, cuerpo y mente, privado y público, naturaleza y cultura" (p. 2). Entender cómo la subordinación de las emociones en las lógicas de explicación del mundo, es también funcional al sometimiento de ciertos cuerpos y, en general, de lo que se entiende como femenino, aporta a una dimensión epistemológica del abordaje de las emociones desde los feminismos. De esta manera se viene trazando una conexión explicativa que analiza la subjetividad, lo político y también lo epistemológico.

1.6.1 Socialidad de lo afectivo y comunidades emocionales

Entrando en la idea de socialidad de las emociones que propone la filósofa feminista Sara Ahmed (2015), lo primero que habría por aclarar es su interés por saber qué hacen las emociones, antes que especificar lo que son. De ahí su énfasis en comprender la manera en que circulan entre los cuerpos “...cómo se pegan y cómo se mueven” (p. 24). Esta teórica nos propone entender las emociones como relación, es decir que se forman en el contacto entre el sujeto y los objetos, y especifica que no son los objetos quienes causan las emociones, sino que hay un proceso por el cual se adopta una orientación hacia los mismos.

Este proceso da cuenta de la intencionalidad que también embarga a las emociones, es decir que consisten en algo: “El “acercadeísmo” de las emociones significa que involucran una postura ante el mundo, o una manera de aprehenderlo” (p. 28). Este proceso por el que se adopta una orientación con los objetos, supone un acumulado histórico de impresiones, es decir, aunque parezca algo inmediato sentir una emoción ante un objeto, en realidad esa sensación es el resultado de una serie de impresiones previas que se han dado e “...involucran (re) acciones o relaciones de “acercamiento” o “alejamiento” con respecto a dichos objetos” (Ahmed, 2015, p.30), implican aprender algo como temible o como algo agradable.

A partir de los anteriores supuestos Ahmed (2015), ofrece un análisis de las *economías afectivas*, donde la circulación es lo que produce las emociones. Los objetos que nos impresionan y también el nivel de impresión que nos causan, estará ligado a su carga afectiva acumulada. Esa circulación de objetos es lo que la lleva a considerar la socialidad de la emoción. De esta manera plantea que, aunque la vinculación de objetos y emociones sucede en el contacto, también es “pegajosa”, es decir, ciertas emociones se pegan a ciertos objetos, generando restricciones en lo que podría ser una circulación libre de objetos y emociones.

Podríamos decir que esa pegajosidad está dada por la carga afectiva acumulada históricamente en ciertos objetos. “Como tal, las emociones son performativas...e incluyen actos de habla...que dependen de historias pasadas, a la vez que generan efectos. (Ahmed, 2015, p. 40). La manera cómo nombramos la emoción que se asocia con un objeto, termina haciendo que ciertos signos queden pegados a ciertos cuerpos, entonces la emoción puede convertirse en un guión que repetimos. En directa relación con esto último, Ahmed propone considerar que las emocionalidades que circulan ante un objeto, manifiestan las relaciones de poder que suceden en ese contexto, las cuales son históricas y otorgan significado y valor.

En sintonía con Ahmed y su invitación a “...considerar la manera en que operan las emociones para "hacer" y "moldear" los cuerpos como formas de acción, que incluyen también las orientaciones hacia los demás...” (Ahmed, 2015, p. 24), la antropóloga colombiana Diana Gómez explica respecto a los estudios de la memoria, que “el recuerdo está profundamente ligado a los sentidos y el espacio” (Gómez, 2019, p. 88) y en esta medida, se puede reconocer una relación entre emociones y territorio.

Para Gómez “Las personas no solo nos hacemos en relación a otros, sino también a un territorio específico. La red de la vida se construye entre individuos y entre estos y un espacio concreto” (Gómez, 2019, p. 88). Una vivencia concreta, añadiría la antropóloga colombiana Miriam Jimeno quien se ha interesado en explicar las comunidades emocionales, abordando el reconocimiento necesario de los grupos que se constituyen a partir de una experiencia compartida de exposición a situaciones de control y violencia (Jimeno, 2019).

Siguiendo las ideas de Jimeno, así como la de otros pensadores que han abordado las comunidades emocionales, Diana Pelaez (2020) analiza sobre afectividades y acción colectiva en organizaciones comunitarias en Bogotá. A partir de su trabajo, plantea las comunidades emocionales como

Experiencias de unidad que emergen por el afectarse en común desde la proximidad, y desde donde se producen estéticas propias del sentir que generan éticas para la acción colectiva. En el análisis reconocemos que estas organizaciones sociales han desarrollado un habitus afectivo particular, en el cual se producen una estética y una ética compartidas (Pelaez, 2020, p. 45)

Según explica Peláez, ese habitus afectivo que resulta del afectarse en común, conlleva plantear una matriz sociocultural emocional contrapuesta a la hegemónica, gestionar estrategias propias para hacer frente a las violencias o abordar el sufrimiento vivido. Imagino que estas construcciones dadas en la proximidad y la experiencia compartida, se cimientan en los recursos culturales y quizá cosmogónicos que se tienen a mano y en relación a la realidad territorial que habitan y las comprensiones que se tienen de lo comunal y de la interrelación con seres y elementos de la red de la vida (Cabnal, 2019).

Por ejemplo, el trabajo de Amandine Fulchiron (2016) explica la violencia sexual hacia mujeres indígenas Mayas como un intento de genocidio hacia este pueblo en medio del conflicto interno en Guatemala. Destaca la importancia del encuentro colectivo entre mujeres para sanar rupturas vividas a causa de este crimen social y político. Su argumentación evidencia la

importancia de comprender la afectación que, en distintas esferas de la vida de las mujeres, implicó la violencia sexual y cómo el señalamiento social y la fractura de relaciones familiares y comunitarias expresan una interpretación patriarcal del crimen que pretende responsabilizar a quien lo vive para generar vergüenza colectiva. Al sacar del orden individual los crímenes de guerra hacia las mujeres es posible reconocer la afectación comunitaria que quiere causarse. Así el encuentro entre mujeres posibilita exteriorizar, escuchar, desarticular la culpa y comprender el sentido político de las agresiones que vivieron ellas y sus comunidades de pertenencia.

Comprender el sentido político del sufrimiento puede ser re estructurante del orden social. Cuando Venna Das (2008) analiza sobre sujetos del dolor como agentes de dignidad, plantea el asunto de cómo en la sociedad se oculta el sufrimiento que se ejerce hacia algunas personas, bajo el manto de la pertenencia a un proyecto social en desarrollo. Se crea entonces una comunidad moral que se supone capaz de lidiar con ese dolor y se elaboran justificaciones del mismo, teodiceas. No obstante, Dass también vincula la pregunta sobre la inutilidad del sufrimiento, y al respecto, las consideraciones colectivas de quienes lo viven, parecen ser las más atinadas para ponerlo en cuestión, o invalidarlo como orden de relacionamiento al comprenderlo como imposición colonial y patriarcal moderna (Lugones, 2008).

Delmy Tania Cruz (2020) como parte del colectivo Miradas Críticas del Territorio (2019), habla de (re) patriarcalización del espacio social para dar cuenta de las formas en que se enlazan las violencias patriarcales y coloniales vinculadas al extractivismo en el actual ciclo de acumulación de capital. Delimita que las mujeres vienen protagonizando las luchas en oposición a estos procesos de (re) patriarcalización, y plantea que la insurgencia que atraviesa sus apuestas está dada por concebir en colectivamente las estrategias de protección del territorio. El territorio encarnado es poner al cuerpo (colectivo) en acción, porque es el cuerpo el que comprende las acciones del territorio y es el territorio el que le habla al cuerpo (Cruz, 2020b, p. 22)

1.7 La imaginación de las subalternas, un saber encarnado en la densidad del ahora.

Parto de entender la construcción de futuro planteada por las campesinas defensoras del territorio en el Bajo Putumayo como una perspectiva relacional con su entorno, así como con la violencia que viven en el territorio en donde existen. Entonces con el propósito de abordar

la imaginación de nuevos mundos y la intención de perseverar en un proyecto propio y colectivo de vida que conlleva permanecer en su lugar, retomaré planteamientos en torno a la imaginación subalterna, la comprensión del tiempo y la explicación del mundo a partir de las propias narrativas, del saber encarnado a raíz del cual nos interpelamos con el mundo.

1.7.1 Las narrativas como pertenecer

En esta investigación lo narrativo se comprende como el relato por medio del cual las personas organizamos y damos sentido a las experiencias que constituyen nuestra identidad. Las narrativas son la manera de volver sobre las explicaciones que construimos sobre nosotras/os/es mismas, nuestro mundo y nuestros deseos (Andrews, 2002). Con base en la perspectiva de las identidades narrativas propuesta por Molly Andrews (2002), la identidad se sustenta en los relatos por medio de los cuales se da significado y se estructura la experiencia humana.

Desde esta perspectiva se hace posible comprender-escuchando el significado que (nos) contamos de nuestras vidas. Las historias sobre nosotras mismas y nuestros mundos son los medios primarios a través de los cuales construimos nuestra identidad. En la medida en que la actividad humana está ligada a escuchar y contar historias, pensamos, percibimos, imaginamos y elegimos de acuerdo con nuestras estructuras narrativas. A esto último se refiere el *principio narrativo* (Andrews, 2002). Así mismo la particularidad de nuestras experiencias, es decir, aquello a lo que damos relevancia en nuestros relatos se va hilando con cierta *coherencia biográfica* por medio de la cual moldeamos nuestra identidad narrativa, en donde somos autores a la vez que actores (Andrews, 2002).

Por supuesto, nuestras narrativas personales suceden en un “contexto social más amplio, es decir están a su vez suscritas en *metanarrativas ideológicas* que podemos aceptar o resistir” (Andrews, 2002, p. 78). Respecto a este último asunto articulo las reflexiones de Miryam Jimeno (2016) sobre el enfoque narrativo para la investigación social según el cual es posible entender las relaciones entre lo que discursivamente producimos y las formaciones histórico-culturales en las que nos desenvolvemos. Las narrativas nos permiten evidenciar la relación entre discursos, las subjetividades mismas y los grupos sociales y formaciones culturales de pertenencia (Jimeno, 2016).

La identidad es un asunto histórico explica Sánchez-Costa (2013), no solo es lo que nos constituye como antecedente, sino también un ejercicio proyectivo en el cual interviene tanto la creatividad como la conciencia. De esta manera para caminar a comprender las explicaciones sobre el mundo que alguien enuncia “no es tan importante conocer las fuerzas históricas que la empujan desde el pasado, sino comprender hacia dónde las quiere dirigir en el futuro, hacia dónde las orienta, qué significación tienen en su proyecto vital” (p. 189). Lo narrativo como ejercicio de significación, conciencia y creatividad en relación con las experiencias del mundo interior de las personas, se desarrolla también en un marco social, es decir, en diálogo con otros/as (Sánchez-Costa, 2013).

Lo narrativo se relaciona con los estudios de la memoria colectiva (Allier, 2008; Assmann, 2008) en tanto la memoria se cuenta y, en esa narración encuentra un espejo que refleja la estructura temporal de la vida, los múltiples puentes que se trazan entre el pasado y el presente (Allier, 2008) y permiten una pregunta amplia y diversificada sobre el futuro colectivo. En consecuencia, la memoria es un escenario de pugna por las perspectivas de lo que se quiere mantener o transformar: más que un recuerdo es una estipulación (Assmann, 2008) y una expresión de la multiplicidad de lo posible.

1.7.2 La re-comprensión de la anacronía y la densidad del ahora como noción temporal

En los estudios de la memoria, y a raíz del debate sostenidos durante los años 80s sobre el régimen de historicidad¹⁰ moderno y sus nociones de razón y progreso que planteaban un futuro en clave de evolución (Hartog, 2007), se concentró el interés en la contemporaneidad justamente por la reivindicación de lo plural y la necesidad de escuchar distintas voces que enunciaban las memorias colectivas. Hartog (2007) habla del presentismo como otro régimen de historicidad que se fortalece en tanto muere la idea socialista de futuro y que abarca un vacío entre la idea moderna de progreso y la sensación presente de un futuro incierto.

La tendencia a la valoración catastrófica del porvenir se ha ido consolidando y a la vez está siendo criticada en tanto devela impaciencia y una disposición a sustraernos de la responsabilidad y la capacidad de agencia (Haraway, 2018). Entonces parece importante

¹⁰ Un régimen de historicidad es la manera en que cada sociedad entreteje tres categorías temporales: pasado-presente-futuro y le da mayor importancia a alguna de estas, estableciendo una experiencia específica con el tiempo (Hartog, 2007, p. 132)

preguntarse cómo concebir el tiempo de otras formas, qué otros marcos temporales son posibles, y desde cuáles perspectivas podría resignificarse esta comprensión.

Al respecto algunas reflexiones plantean la necesidad de abordar críticamente la noción hegemónica del tiempo. La filósofa Mariela Solana (2017) propone desnaturalizar el tiempo y reconocer la pluralidad temporal. En esta línea delimita la temporalidad queer como “prácticas, experiencias y sensaciones corporales que entran en tensión con formas normativas de sentir, valorar, ordenar o experimentar el tiempo” (p. 40). Desde su propuesta el tiempo es una vivencia desorganizada que no es posible abarcar como una continuidad homogénea. Utiliza la idea de densidad del ahora para explicar la heterogeneidad en la que se siente el tiempo, como un campo de fuerzas múltiples y en muchos casos contrapuestas, “habitado por fantasmas, espectros y fuerzas que provienen del pasado y del futuro” (p. 46).

Cuando Solanas habla de pluralismo temporal, lo liga con algunos análisis que se han hecho sobre la asincronía y lo anacrónico. En consonancia están las reflexiones de la filósofa Victoria Dahbar (2019) quien comprende lo anacrónico como un desafío del tiempo, que abre a la potencialidad de otras figuraciones temporales “que están en este tiempo sin pertenecer del todo a él” (p. 134). Me suscribo a ella y con Solana (2017) en la idea del tiempo como un campo en disputa, así como en la invitación a contemplar otras maneras de comprender el tiempo para poder dar paso a otras visiones de mundo, otras experiencias y corporalidades.

Con la comprensión del tiempo se conecta el fantaseo, el campo de la imaginación, y en esa medida el disfrute y la conexión entre la comunidad emocional (Jimeno, 2019 y Peláez, 2020) que posibilita la resistencia de quienes son valorados como anacrónicos. Desde un enfoque afectivo, el tiempo es la conciencia de la compañía, la generosidad con otro/as/es a quienes se les quiere procurar las experiencias disfrutadas.

Son ellas [las mujeres], junto con las comunidades, las que se ponen al frente de las rebeliones, organizan las fiestas de las cofradías religiosas y cocinan las grandes comidas en los entierros. Son ellas las que simultáneamente siguen organizando fiestas de peticiones de lluvia, establecen campañas de violencia contra la mujer. ¿De dónde viene esta tenaz capacidad de vivirse? Las voces comunales dicen: “Nosotras no estamos solas, nuestros hijos y nuestros nietos van a vivir en esta tierra.” “No

queremos que nuestros hijos y nuestros hermanos se conviertan en limosneros” (Tzul, Tzul, 2020, p. 6)

1.7.3 Imaginar permaneciendo en el problema

La filósofa feminista Donna Haraway (2019) explica cómo la confusión del mundo en el que vivimos nos reta o coloca en la necesidad de seguir con el problema, de mantenernos en la búsqueda de las raíces del mismo, así como de las alternativas locales y cotidianas de transformación. Cuando Haraway retoma el feminismo especulativo plantea que en tensión con el dolor está la alegría, y frente a la sensación de no querer continuar se encuentra la necesidad del resurgimiento (2019, p. 19). En este mismo sentido, ya antes la teórica y feminista chilena Margarita Pizano invitaba a la imaginación de las mujeres para crear alternativas fuera de las relaciones de dominio.

Cambiar esta cultura fracasada, basada en el dominio, requiere de nuestra imaginación y no de la imaginación del dominador. Quién sino nosotras puede cambiar esta propuesta de vida construida por los hombres desde su vara del poder, la cual tiene a más de la mitad de los seres humanos que habitamos la tierra en la invisibilidad y la sumisión (Pizano, 2015, p. 13).

Haraway y Pizano se encuentran en la idea de la responsabilidad para superar el dominio de la naturaleza. Pizano la explica en relación con la necesidad de “romper el concepto de propiedad patriarcal y disponer un sentido de responsabilidad y cuidado de las cosas y de la naturaleza, para que éstas vivan y se mantengan” (2015, p. 19) y Haraway enfatizando en la tarea común “de generar problemas, suscitar respuestas potentes a acontecimientos devastadores” (2019, p. 19).

La responsabilidad se puede entender ligada con la idea de interdependencia. En algunos análisis cruzados entre ecología política y feminismos, la interdependencia se explica como “...el conjunto de actividades, trabajos y energías interconectadas en común para garantizar la reproducción simbólica, afectiva y material de la vida” (Navarro & Gutiérrez, 2019, p.48). Estas propuestas desde los feminismos se plantan en la crítica al capitalismo como relación social y forma de organizar el mundo que coloca la explotación como principio ((Moore, 2016 en Navarro & Gutiérrez, 2019, p. 49).

Estas perspectivas las veo en conexión con los análisis sobre las ontologías relacionales de Arturo Escobar (2014), en relación con una nueva problematización de la vida ligada a propuestas de transición hacia otros modelos de vida socio-natural que se construyen desde procesos que dan cuenta del “surgimiento de las voces, conocimientos, prácticas y estrategias políticas de organizaciones y movimientos sociales de corte étnico-territorial” (2014, p. 67). Escobar se pregunta por qué en lugares marcados por la devastación de economías extractivas y el conflicto armado que allí sucede, sus habitantes defienden la vida, el territorio y la cultura de la que hacen parte y plantean proyectos alternativos de sustentabilidad con el entorno en medio de la guerra, y explica entonces el trasfondo histórico de la permanencia donde “ancestralidad, historia, autonomía y poder van de la mano” (2014, p. 75), y esta dimensión cosmogónica se hace fundamental para entender la defensa de la vida, sin desmeritar el lugar que también tiene el capital y los derechos en esta lucha.

Al traducir a términos filosóficos esta ancestralidad, el autor habla de una dimensión ontológica donde se desenvuelven luchas contra la modernidad capitalista, liberal y secular que se proclama como si fuera el mundo entero y posiciona sus formas ontológicas dualistas que son la base para la “erosión sistemática de la base ontológica-territorial de muchos otros grupos sociales” (2014, p. 77) que perseveran en afirmar una multiplicidad de mundos concebidos en base a ontologías relacionales.

Con este sustento entiendo las narrativas como una elaboración propia del mundo, de enunciación de un saber situado (Haraway, 1991) corpo-territorial (Cabnal, 2013), encarnado (Cruz, 2020). Digo entonces narrativas de futuro, como categoría que permita entender que los saberes territoriales no solo tienen una dimensión espacial y relacional puesta en un lugar, sino que apuestan por una reversión de las formas temporales modernas que suponen la linealidad evolutiva y la homogeneidad en la experiencia del tiempo. La densidad del ahora (Solana, 2017) explica la heterogeneidad de la sensación del tiempo, la multiplicidad y contraposición de fuerzas que suceden en un momento dado. La potencia de la anacronía (Dahbar, 2019) es la posibilidad de un tiempo contenido del todo por hacer.

1.8 Enfatizando en el marco conceptual.

Tras este recorrido, a continuación enfatizaré el marco conceptual para emprender el diálogo con las perspectivas de las campesinas – defensoras territoriales.

1.8.1 La experiencia corpo-territorial en el sistema moderno colonial de género

Para hablar de la experiencia particular de las campesinas en el Bajo Putumayo, considero lo que ha implicado su vivencia dentro del *sistema moderno colonial de género*, como lo nombraría María Lugones (2010). Este sistema se refiere a los procesos históricos en los que se entrelaza la idea de raza, género y sexualidad, donde tiene lugar una “lógica categorial, dicotómica y jerárquica” (p. 106), en la que se sustenta la forma de pensamiento capitalista y colonial moderna; y que parte de la dicotomía como forma fundante del proyecto colonizador europeo. Esta dicotomía distingue entre lo humano y lo no-humano, y traza la colonialidad del ser como base a partir de la cual se extiende la posibilidad de dominio y explotación de ciertos cuerpos y territorios. Así mismo y concatenadamente a este proceso de colonialidad del ser, donde los pueblos indígenas y de procedencia africana son entendidos como salvajes, la concepción de animalidad en los colonizados distingue entre hembras y machos, enfatizando posibilidades específicas y diferenciadas para hombres y mujeres racializadas.

Entendiendo el sistema moderno colonial de género como estos procesos de diferenciación para la deshumanización de ciertos cuerpos y territorios en pro de un proyecto capitalista, racista y patriarcal, considero las formas renovadas en las que se siguen desarrollando estos procesos coloniales, describiendo por una parte las *territorialidades en tensión* (Porto-Gonçalves, 2001) que suceden en un lugar como el Bajo Putumayo; la *violencia expresiva* (Segato, 2014) que está ligada a esta pugna; y la experiencia *corpo-territorial* que conlleva a la defensa del territorio-tierra (Cabnal, 2019) por parte de las campesinas amazónicas.

Las territorialidades en tensión (Porto-Gonçalves, 2001) dan cuenta del enfrentamiento entre modelos antagónicos de organización social marcados por perspectivas locales y globales. De esta manera, frente a las políticas de despojo y extractivismo que el capital y el estado promueven en lo que entienden como territorios salvajes (Serje, 2005), están las luchas por los comunes (Federeci, 2010) y las políticas de vida (Tzul Tzul, 2019) que plantean

comunidades locales arraigadas ancestralmente con la tierra. La asimetría de esta contraposición es marcada. La violencia es el recurso común del capital y el estado para imponer su perspectiva territorial en clave de guerra. La violencia expresiva de la que habla Segato (2014), permite entender las nuevas maneras informales de esa guerra, que vinculan actores o corporaciones armadas que, en muchos casos, actúan en duplicidad con el estado y que transmiten un mensaje de impunidad que de forma siniestra expresa el poder y dominio sobre cuerpos y territorios feminizados.

1.8.2 Las comunidades emocionales en tanto acción colectiva

Si bien para las mujeres la experiencia que pasa por el cuerpo se encuentra afectada por las violencias en su territorio, el cuerpo no solamente representa el lugar en el que se materializa el dolor o el miedo, es también el medio de vinculación a otras por medio de emociones placenteras o sanadoras que suceden en el encuentro colectivo. Las emociones comprendidas fuera de la vivencia individual interna, permiten comprender las bases afectivas de la cohesión y la reciprocidad social, así como las motivaciones para la acción colectiva que busca transformaciones o las posibilidades de reelaboración, en comunidad, de experiencias violentas o de exclusión (Ariza, 2020).

Al abordar la acción colectiva, considero la conformación de *comunidades emocionales* a partir de una experiencia compartida de exposición a situaciones de control y violencia (Jimeno, 2019). Por ello, comprendiendo cómo se dan esas experiencias de unidad a partir de estar próximas en la vivencia corpo-territorial y afectarse en común, parto del supuesto de que en sus conformaciones colectivas, se construye un habitus afectivo particular que funciona como una matriz sociocultural emocional contrapuesta a la hegemónica (Peláez, 2020), y que permite gestionar estrategias para hacer frente a las violencias o abordar el sufrimiento vivido, así como imaginar nuevas formas de relacionamiento. Por esta razón, en el diálogo con sus narrativas, resalto las maneras propias de sentir y las éticas particulares que construyen desde esa acción colectiva, considerando los recursos culturales y quizá cosmogónicos que tienen a mano.

1.8.3 Narrativas de futuro

Las narrativas de futuro son una categoría conceptual que permite dialogar con saberes que abarcan la complejidad de comprender la vida como interdependencia. En tanto situadas, implican una dimensión corpo-territorial o encarnada, es decir, contemplan la particularidad de la experiencia vivida en (territorio) y desde (cuerpo) determinado lugar. Consideran una dimensión relacional que a partir de la experiencia afectiva da cuenta de las maneras en que aprendo y me vinculo al mundo, a la red de la vida. Y traen a cuenta una reversión de la temporalidad que conlleva salir de la secuencia progresiva pasado-presente-futuro, donde el futuro se ve en clave evolutiva, y considerar la densidad del ahora donde se fusionan los tiempos y se imaginan futuros como alternativas propias, fuera de las imposiciones violentas.

Esto lo planteo apoyándome y cruzando pensamientos con otras personas que han reflexionado y explicado sobre temas semejantes en ámbitos académicos, pero más que nada lo articulo con el propósito de poder comprender el sentipensar complejo con el que dialogo al escuchar a las campesinas del Bajo Putumayo y sus visiones de vida.

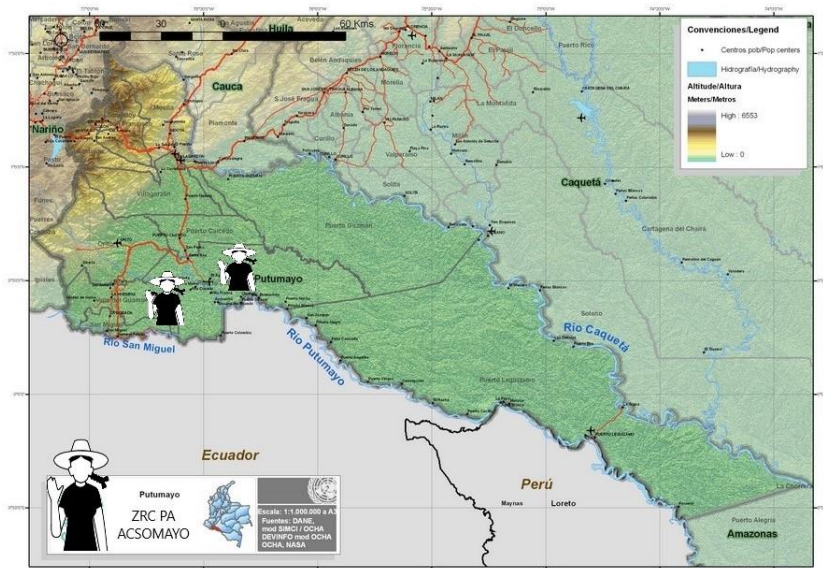
Comprendiendo la idea de narrativas de futuro desde la que se construye esta investigación, a continuación, abordaré algunas de esas proyecciones de mundo que construyen desde su saber encarnado (Cruz, 2020) las campesinas-defensoras territoriales. Para ello, partiré de retomar las visiones que ellas plantean, relacionándolas con la experiencia emocional que desde su perspectiva corpo-territorial conectan con algún futuro. Al respecto, cabe aclarar que la experiencia emocional no solamente es comprensible en la enunciación de un sentimiento o sensación en la que condenso una situación vivida, en este sentido retomo la propuesta de Ahmed (2015) al explicar la socialidad de la emoción, entendiéndola como vínculo o manera de ligarnos con algo que involucra una manera de aprehender el mundo en relación con el acumulado histórico de impresiones que tenemos como repertorio sobre un objeto o asunto. En consecuencia, la comprensión de la experiencia emocional puede abarcar la sensación, cuando en sí misma sea nombrada, también las circunstancias que les conlleva sentirla, o el mensaje que para ellas trae implícito.

CAPÍTULO II. METODOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA: LA INVESTIGACIÓN COMO VÍNCULO DE CUIDADO MUTUO

2.1 Introducción

El registro de la información que se reúne en esta investigación fluye entre caños y ríos al sur de Colombia, entre la llanura amazónica que, junto a pueblos indígenas y afros, habitan comunidades campesinas ligadas al trabajo de la tierra para construir su lugar. Sucede entre cultivos de coca, los temores y tristezas que trae la guerra y la rabia organizada entre mujeres que se oponen a que así sea condicionada su cotidianidad. También pasa junto a la lucha por el agua, el llamado arborizar, a conservar especies y saber existir en naturaleza y a la vez subsistir. A su vez está atravesada por la sensibilidad que despierta la posibilidad de contemplar la belleza en la Amazonía y el anhelo de preservar este espacio en tiempos venideros.

Mi interés es comprender cómo se conecta la experiencia emocional que tienen las campesinas en el lugar que habitan, con las narrativas de futuro que construyen para permanecer y apostar en comunidad por la transformación de las dinámicas violentas que viven hacia ellas y también hacia su territorio, en un contexto fronterizo, por la cuenca del río Putumayo, en el límite que al sur de Colombia está establecido con Ecuador.



Mapa 1, Capítulo II, Fuente: Saraya Bonilla L. [Elaboración propia a partir de https://www.gifex.com/images/0X0/2011-08-22-14427/Mapa_fisico_del_Putumayo.jpg].
Ubicación organizaciones campesinas Bajo Putumayo

Allí en lo que se conoce como el Bajo Putumayo se desarrolla esta exploración junto a ellas. Particularmente con dos organizaciones que hacen parte del *Movimiento Popular de Mujeres por la Vida y el Territorio en Putumayo, Sucumbíos y Piamonte*: la Asociación Campesina del Sur Occidente del Putumayo – ACSOMAYO-; y La Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica, dentro de la cual las campesinas han conformado la organización Mi nombre es mujer Perla Amazónica – MEMPA-.

Conocer los afectos o emociones que atraviesan su vivencia, metodológicamente ha implicado un enfoque cualitativo que privilegia la experiencia subjetiva de las campesinas que defienden su territorio, escuchar atentamente sus relatos y las explicaciones propias que desde ellas deben tener un lugar, es decir, la tierra como soporte. Ha sido un ejercicio de dialogar con sus saberes, con su conocimiento situado (Haraway, 1991), digamos también encarnado siguiendo la propuesta de Delmy Tania Cruz (2020), al explicar que el cuerpo que nos apropiamos es desde donde percibimos y pensamos, y esa corporalidad está trazada por historias y relevancias que son relacionales con el territorio y tienen la tierra como soporte (p. 100). Al retomar esta perspectiva particular se considera la intersección raza, clase, territorio y género, y es una de las rutas para cuestionar el canon masculino que pretende totalizar y neutralizar el saber sobre el mundo, aunque en realidad solo represente una perspectiva antropocéntrica, occidental y moderna, entre otras y variadas perspectivas posibles.

La manera de materializar esta perspectiva parte de las narrativas de futuro de las campesinas - defensoras territoriales del Bajo Putumayo, entendiéndolas como la enunciación del saber que crean al margen del orden impuesto y justamente en la emoción de quienes no les interesa reproducir la subordinación que abarca sus cuerpos-territorios. Dialogar con sus voces desde la academia, por supuesto, implica una asimetría trazada por ocupar, o no, un lugar privilegiado para la enunciación, y al respecto quiero reflexionar en este capítulo. También hablaré del encuentro con ellas, de dónde viene la implicación con su proyecto colectivo y de por qué la propuesta de colaboración. Finalmente, ahondaré en explicar la manera en que fue recopilada la información, cómo se organizó la reflexión sobre la misma y qué aprendizajes se dieron en este proceso.

Esta exploración se concentra en el porvenir, aunque está trazada en un pasado de larga temporalidad, donde se consideran distintos elementos, algunos con orígenes lejanos, que ellas vinculan en sus perspectivas de futuro. Así, por ejemplo, les interpelan las convicciones de sus

ancestros y ancestras, su experiencia como campesinas colonas provenientes de otras regiones de Colombia, sus vivencias en momentos álgidos de la guerra en el Putumayo, o la memoria de sus luchas contra la guerra y por mejores condiciones de vida. No obstante, de manera particular esta indagación tiene en cuenta sus consideraciones sobre el Acuerdo de Paz que comenzó a negociarse en el año 2012 entre el gobierno de Juan Manuel Santos y la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia –FARC-, firmado en el 2016 y la desilusión y desconfianza que ha implicado en vista de la reducida realización de lo pactado.

2.2. Lo contextual, situado, territorial, encarnado.

La intención epistemológica es una preocupación importante en los estudios culturales, por lo menos así lo aprendí en mi acercamiento a los mismos. La pregunta por la relación entre cultura y poder estaba en el centro de las propuestas de la escuela de Birmingham y en las reflexiones y acciones que desde Inglaterra proponían Stuart Hall (2010) y otros contextualistas radicales (Grossberg, 2016). En Latinoamérica las preguntas por el para qué y con quiénes construir conocimiento, y la comprensión del énfasis ético- político que puede tener el uso de unas u otras concepciones y maneras de reflexionar, han sido de interés desde la crítica a la colonialidad del saber y también desde algunos feminismos.

Algunas líneas de lo que se ha debatido como estudios culturales latinoamericanos y la problematización que se ha generado alrededor del lugar geográfico a partir del cual se produce conocimiento en el orden global, nos llama a problematizar sobre la necesidad de abrir la escucha a quienes reflexionan y conceptualizan desde lugares subordinados. Esto se puede enmarcar en lo que, desde las epistemologías del sur, Arturo Escobar (2015) plantea como la necesidad de proveer medios y formas apropiadas para quienes no quieren reproducir, desde el saber eurocéntrico, el silenciamiento de saberes y experiencias populares (p.13). En este camino, plantea que la construcción de conocimiento ligada a los saberes generados desde los territorios implica considerar modos de saber que en muchos casos la academia ha valorado como ininteligibles o inexistentes. Al explicar sobre la sociología de las ausencias, plantea que «lo que no existe se genera constantemente como inexistente o como una alternativa no válida de lo que existe» (Escobar, 2015, p. 15), y coloca la necesidad de contar

con esos otros modos de saber y así, abrir el espacio epistemológico desde la escucha de otras posibilidades de concepción del mundo.

En ese reto de apertura epistemológica, hace varias décadas los feminismos hacen importantes aportes. Solo nombraré algunos que directamente interpelan el marco de comprensión que estoy proponiendo. El llamado al conocimiento situado con el que Donna Haraway (1991) nos recuerda hablar de lo que se estudia, partiendo por explicar desde dónde se hace, entendiendo que ningún conocimiento o saber está desligado del contexto o la subjetividad que lo elabora. La matriz de dominación que señala Patricia Hill Collins (2017) para entender cómo nuestras subjetividades están atravesadas por distintos sistemas de opresión y cómo a partir de esa vivencia de desigualdad social se trazan diferentes formas de comprender el mundo y también de comprometerse con su transformación.

El sistema moderno colonial de género que María Lugones (2008; 2011) plantea para revisar los procesos de diferenciación que se han articulado a partir del proceso colonial y que conlleva efectos contemporáneos sobre ciertos cuerpos según clasificaciones de raza y género, que también sitúan la construcción de saber. En este sentido, la perspectiva feminista descolonial, de la que participan distintas pensadoras, supone complejizar el abordaje de los problemas de investigación situados en Latinoamérica, buscando entender lo que históricamente ha implicado la colonización del continente y la consecuente producción de un patriarcado moderno (Espinoza, 2016, p. 17).

Así mismo, esta perspectiva descolonial se articula con “...reconocer y estimular la producción de ideas e interpretaciones propias desde una mirada geopolítica situada en posiciones de subalternidad” (Espinoza, 2016, p. 147). Las explicaciones propias las vienen dando varias pensadoras quienes se nombran en feminismos territoriales, comunitarios, campesinos, que hacen parte de luchas anticoloniales y enfatizan la perspectiva de comunidad en sus procesos de comprensión del mundo. Plantear una mirada feminista descolonial en conexión con las epistemologías del sur y las luchas anticoloniales¹¹, supone la intención de

¹¹ Es importante mencionar que hay un debate importante sobre cómo se hace frente a la extensión del proyecto colonial en la actualidad. Así muchas comunidades, pueblos y organizaciones hacen parte de luchas anticoloniales que tienen diversas formas de acción y vienen de un largo aliento. Desde la academia y otras instituciones se hacen reflexiones en torno a la colonialidad del saber desde apuestas poscoloniales o descoloniales. A su vez, estas han sido criticadas por no procurar una práctica descolonizadora, además de discursos y conceptualizaciones que “...encubren y renuevan prácticas efectivas de colonización y subalternización” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 62)

vincularse con las voces que están aportando, desde lugares subalternos, a las comprensiones de los territorios y de las injusticias socioambientales que deja a su paso el patriarcado y el capitalismo.

Por este camino, las reflexiones que surgen de esta investigación ponen el foco ético-político en contribuir a las luchas de las campesinas-defensoras territoriales del Bajo Putumayo y de manera más amplia, en apuestas descoloniales de construcción de saber. Imagino diversos caminos para aportar en la construcción de conocimiento a partir del diálogo con saberes territoriales, con las experiencias y cosmovisiones de quienes históricamente han habitado en cuerpo y territorio propio la subordinación producto de los procesos coloniales, capitalistas y patriarcales. Así como digo esto es una imaginación, un deseo y en el proceso de realizarlo hay varios asuntos que no se pueden dejar de tener en consideración.

2.3. Narrativas y comunalidad.

En la propuesta metodológica de esta investigación planteo dialogar con las campesinas – defensoras territoriales a partir de escuchar sus narrativas. Parto de la necesidad de entender en sus palabras propias y en la significación que dan a su experiencia en el territorio del Bajo Putumayo. Las narrativas son la manera de volver a las explicaciones que construyen de su mundo y sus deseos de futuro. Sigo a Molly Andrews (2002) y su perspectiva de las identidades narrativas como organización de las vivencias que constituyen la identidad y dan significado y estructuración a la experiencia humana, al sentido de la vida; así como a Myriam Jimeno (2016) señalando el potencial del enfoque narrativo para la investigación antropológica, en tanto permite evidenciar la relación entre la producción discursiva social, las subjetividades mismas y los grupos sociales y formaciones culturales de pertenencia (p. 9). Considero las narrativas como un lugar de elaboración propia del mundo, de enunciación de un saber situado, corpo-territorial (Cabnal, 2013), encarnado (Cruz, 2020), y es desde esta comprensión que me coloco en diálogo con estas.

Me gustaría que fuera un diálogo horizontal, pero sé que no lo es. Tengo un compromiso de largo aliento con sus procesos de defensa territorial, así como la intención de contribuir en amplificar sus voces en distintos escenarios y que la escucha de sus saberes remueva las formas que, desde la academia, piensan en clave de *producción* de conocimiento

sobre otros. Me inspira por ejemplo, la propuesta de Katherine Walsh (2007) acerca de la potencialidad del “complot de pensamientos otros” (p. 33) que nos habiliten en un pensamiento plural y que simultáneamente contribuyan a desestabilizar la perspectiva de saber único, hegemónico y occidental que se reproduce en los escenarios académicos. Me parece vital la pregunta de Walsh sobre con quién y para qué inter-versalizar conocimientos. La conecto con Haraway y sus propuestas de confluencia de significación, donde “La encarnación feminista, las esperanzas feministas de parcialidad, de objetividad y de conocimientos situados se vuelven conversación y códigos en este poderoso nudo en terrenos de cuerpos y significados posibles” (Haraway, 1991, p. 345 y 346). También con las reflexiones de María Lugones (2005) sobre procurar actitudes cognitivas que le den valor a entender de maneras abiertas, complejas o inciertas y así dar lugar a “El apasionado deseo de comunicarse a través de las diferencias no dominantes” (p.74), entendiéndonos en interrelación, procurando coaliciones, en este caso de pensamiento, de reflexión para la acción.

Aun así, sé que estar en la academia me da un lugar privilegiado en la enunciación y que harían falta reestructuraciones más profundas en las maneras de concebir la investigación para poder pensar procesos mejor equilibrados y diálogos más justos. Por ejemplo, Kaltmeier (2020) propone, entre otras prácticas, la co-conceptualización como un asunto necesario para hacer intentos de investigación horizontal, aún en un mundo marcadamente vertical. En conciencia de las asimetrías que aún están puestas en este ejercicio de diálogo, es importante evidenciar que lo que aquí reflexiono parte de los énfasis demarcados en la propuesta conceptual que se antepone a las conversaciones con ellas, por lo menos las aquí registradas, y en esta medida tiene rasgos impositivos.

A la vez sería una simpleza pensar que aquí no hay un entretejido de subjetividades con marcas particulares, situadas en territorios y trayectorias específicas, vinculadas por motivos concretos a partir de los cuales se proyectan significados y en este caso, se afianzan compromisos afectivos y políticos que venían de antes. En la cercanía a los procesos de defensa territorial en el Bajo Putumyo, he tenido diálogos situados que anteceden a esta investigación. En la materialidad y los conocimientos territoriales que hace un tiempo escucho y conozco, he encontrado la alerta sobre las prácticas de apropiación, racismo y colonialismo que son usuales en el mundo académico en el que recientemente me he vuelto a involucrar.

Sé que pensar narrativas colaborativas no es un asunto de nombrar, sino de crear, y que es difícil hacerlo en medio del contra-tiempo neoliberal y entre las contingencias de un territorio en guerra. Me hacen eco las reflexiones de la escritora mexicana Cristina Rivera Garza (2013), en su libro, *Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación*, cuando se pregunta por la desapropiación de la escritura e inspirada en el concepto *comunalidad*, del pueblo mixe de Oaxaca plantea la escritura como un proceso de pertenencia mutua donde la conversación es una forma de imaginación colectiva. Propone necesario dar cuenta de ese existir plural, en lo que plasme quién hace las veces de narrador/a/e, convoca a pensar los resquicios de cómo se teje esa comunalidad, la materialidad cotidiana que impulsa primero conversar y después construir un texto. Me acojo en su invitación para evidenciar que se escribe relacionamente, se hace trabajo colectivo y es necesaria la desapropiación de lo que se reflexiona.

Creo que esta propuesta de alguna manera confluye con la idea de *con-ser* de la que habla Kaltmeier (2020), cuando propone la importancia de pensar los procesos de investigación como una posibilidad de ampliar y transformar el yo vinculándose a formas de alteridad. Esa ampliación del yo no es representable en una idea de un nosotros, implica interpelar las convicciones propias, y abrirse al reconocimiento del otro/a/e, a su cuidado a través del vínculo hecho con la propuesta investigativa. Se parece al ejercicio de agradecimiento del que habla Cristina Rivera Garza (2013), agradecer es reconocer dice ella, y este acto es indispensable para “...la escritura que desde la comunalidad se antepone a los avatares de la necropolítica” (p. 283).

Sigo pensando la horizontalidad como algo a procurar, por construir, como destino hacia el cual andar y en este proceso también considero vital generar espacios públicos comunes que habiliten otras posibilidades de diálogo (Kaltmeier, 2020, p. 102). Pienso en escenarios fuera de la academia, puestos en el territorio desde el que se está reflexionando, donde es necesario procurar los debates. A su vez y como propone Kaltmeier (2020) habilitar corredores de articulación entre lo académico, lo político y los espacios de vida cotidiana de las comunidades con quienes se trabaja (p. 108). Colaboraciones con medios de

comunicación¹² que están dispuestos a informar para abrir diálogos y debates. También formatos diversos de compartición, distintos al escrito elaborado, que permitan amplitud de alcance y sensibilidad artística.

2.4. Con quienes colaboro en esta investigación

Para la elaboración de estas reflexiones nos hemos hecho vínculo con defensoras territoriales del Bajo Putumayo-Colombia, quienes hacen parte de dos organizaciones campesinas integradas al *Movimiento Popular de Mujeres por la vida y el territorio del Putumayo*, *Sucumbíos y Piamonte*. Me planteé contactar principalmente a defensoras territoriales de la Zona de Reserva Campesina ubicada en el municipio Perla Amazónica, y de la Asociación Campesina del Sur Oriente del Putumayo -ACSOMAYO- quienes habitan lo que se conoce como el corredor Puerto Vega-Teteyé. Ambas organizaciones se encuentran en parte de la delimitación fronteriza Colombia-Ecuador, se reconocen campesinas y trazan propuestas colectivas para su territorio.

En la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica –ZRC-PA-, en los últimos cinco años se ha conformado la asociación *Mi nombre es Mujer Perla Amazónica -MEMPA-* por medio de la cual las mujeres campesinas vienen fortaleciendo reflexiones y acciones sobre las violencias que viven y el lugar de subordinación que tienen como mujeres dentro del proyecto territorial del que hacen parte. En ACSOMAYO este tipo de articulaciones internas no se han visto fortalecidas, aunque varias de las campesinas que lideran el proceso organizativo realizan acciones diversas para contrarrestar las violencias hacia las mujeres en sus comunidades y organización, a la vez que se han acercado y participan de espacios de reflexión y acción entre mujeres de distintas pertenencias colectivas.

Si bien este no es un estudio comparativo que busque explicar por qué sí o no se han dado estas conformaciones en cada proceso organizativo, es importante considerar estas especificidades al momento de dialogar con las narrativas de futuro desde las cuales las campesinas construyen nuevos significados en torno a su lugar social y las posibilidades de vivir sin violencia en sus familias, comunidades y organizaciones, en el territorio ampliamente

¹² Por ejemplo, el trabajo de la plataforma digital <https://www.mutante.org/> es muy importante en la media que procura diálogos argumentados respecto asuntos polémicos como la estigmatización de quienes cultivan coca: <https://www.mutante.org/materiales/campesino-cultivador-coca-no-narcotraficante>

hablando. También cómo se proyectan esos nuevos significados, desde el lugar de la líder o desde el lugar de la integrante de una colectividad que viene consensuando sus apuestas políticas, puede tener efectos distintos al interior de sus organizaciones y veredas, así como en el dialogo con otras colectividades del Putumayo y procesos afines en otros lugares de Colombia o el mundo.

Asociación Campesina del Sur Oriente del Putumayo



Ilustración 1, Capítulo II, Fuente:
ACSOMAYO, Logo de ACSOMAYO

La Asociación Campesina del Sur Oriente del Putumayo está conformada desde el año 2001, reúne 58 veredas y sus juntas de acción comunal en la jurisdicción del cordón fronterizo Puerto Vega – Teteyé, zona rural del Municipio de Puerto Asís, Putumayo, donde también habitan comunidades indígenas del Pueblo Siona, Nasa, Inga, Awá y Embera, así como se encuentra el Centro Poblado de Paz Heiler Mosquera Pradera – Carmelita¹³, de población en proceso de reincorporación a la vida civil.

Se conforma con la necesidad que tienen campesinos y campesinas de tener una organización de base, que defienda sus derechos en un contexto en el que la explotación petrolera, la política de guerra contra las drogas y la reconfiguración del conflicto en el territorio por el incumplimiento del Acuerdo de Paz, atenta contra sus derechos humanos. Han realizado múltiples movilizaciones por la defensa de la vida y condiciones dignas para el campesinado, por la protección del ambiente y la búsqueda de alternativas concertadas frente

¹³ El Centro Poblado de Paz Heiler Mosquera Pradera – Carmelita es nombrado en el marco institucional como Espacio Territorial de Capacitación y Reincorporación (ETCR). Allí se agrupan y hacen su vida, excombatientes del Bloque Sur de las FARC

al cultivo de coca, proponiendo la implementación de un plan propio para la región Andino amazónica.

Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica y MEMPA

En el año 2000 se constituye la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica, en la que se reúnen 23 veredas del corregimiento Perla Amazónica en área rural del municipio de Puerto Asís, entre los ríos Putumayo y Cuembí, zona fronteriza con Ecuador. Su propósito es poder permanecer en el territorio a pesar de la extracción petrolera, el narcotráfico y la guerra que allí sucede ahora mismo.



Ilustración 2, Capítulo II, Fuente MEMPA,
Logo de MEMPA

Recuperar y preservar las costumbres campesinas y las semillas locales, así como proteger la biodiversidad y los ríos. Se plantean como una comunidad autónoma y ante la muerte han construido su propio plan de vida. Al interior de la Zona de Reserva Campesina han conformado la Asociación Mi nombre es Mujer Perla Amazónica, MEMPA, en la que mujeres de distintas veredas se reúnen para pensar y hacer contra las violencias machistas que se dan hacia ellas en sus comunidades y familias.

Movimiento Popular de Mujeres por la Defensa de la Vida y el Territorio de Putumayo, Piamonte- Cauca y Jardines de Sucumbíos

Como ellas mismas proclaman: “Nosotras mujeres y niñas indígenas, campesinas, afrodescendientes, raizales y palenqueras, rurales diversas, sanadoras, cultivadoras, cuidadoras, tejedoras y caminantes del territorio... en ejercicio de juntanza, sororidad, reconocimiento de nuestros territorios y liderazgos y ancestralidad...para fortalecer y potencializar nuestras reivindicaciones y procesos políticos (banderas) a favor de una vida libre de violencias, soberanía alimentaria, defensa de los territorios, para poder participar y

agenciar en escenarios de toma de decisión, propuestas y agendas a favor de nuestros derechos” (Movimiento Popular de Mujeres, 2019)

2.4.1 Las proximidades con cada proceso organizativo

Con las mujeres de MEMPA nos conocemos desde antes de esta investigación, juntas hemos estado en encuentros de la coordinadora de mujeres de la Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina –ANZORC- donde he facilitado procesos formativos en feminismos y escuchado sus perspectivas respecto a lo que desde el año 2018 comenzaron a cuestionarse abiertamente como feminismo campesino¹⁴. A su vez, he colaborado con necesidades concretas que las campesinas de MEMPA se ha planteado en torno a procesos de memoria organizativa y fortalecimiento para la acción colectiva. Construimos juntas un mural que cuenta sobre el lugar de las mujeres en el proceso de la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica y en las luchas campesinas en el Putumayo. Para hacerlo, generamos una serie de encuentros, centrados en la expresión corporal y la plástica, con el fin de hacer memoria visible de sus apuestas en la construcción colectiva de un proyecto de vida territorial. El registro de ese trabajo conjunto está sistematizado en “Porque Bueno, ¿si ustedes no están Decididos...Nosotras sí!” (Bonilla, 2018).

También fue a partir de los encuentros con MEMPA que conocí del *Movimiento Popular de Mujeres por la vida y el territorio del Putumayo, Sucumbíos y Piamonte* en el que se agrupan varias organizaciones del Bajo Putumayo y por medio del cual, posteriormente, conocí de la *Asociación Campesina del Sur Oriente del Putumayo -ACSOMAYO-*, con quienes también venimos trabajando en la presente reflexión. Para poder acercarme al proceso de ACSOMAYO, fue muy importante el puente que realizó la Corporación Casa Amazonía – COCA- quienes trabajan con distintas organizaciones en el departamento, y desde la confianza y profundidad que les da estar de manera constante allí, haciendo parte de las apuestas de defensa territorial, habilitaron para mí la posibilidad de este contacto, tanto como de seguir

¹⁴ Sin querer decir que en 2018 fuera la primera vez que se debatían asuntos de género y feminismos al interior de las organizaciones campesinas que hacen parte de la ANZORC, en el primer encuentro de la coordinadora de mujeres de las zonas de reserva campesina, realizado en 2018, se planteó la pregunta explícita acerca de si podrían plantarse desde un feminismo campesino que ellas mismas delimitaran. Esa pregunta ya se la han ido respondiendo como afirmación: <https://semanariovoz.com/nuestro-feminismo-campesino-es-un-ejercicio-de-juntanza/>

conociendo y comprendiendo las complejidades que suceden en la llanura amazónica, al sur de Colombia.

Con ACSOMAYO mi primer acercamiento se dio en clave de realizar esta propuesta de investigación, es decir, como persona más bien ajena al proceso particular de esta colectividad, aunque reconocida por conocer del territorio y colaborar con algunas otras organizaciones. El contacto con Zereida Romero, integrante de ACSOMAYO, inició en febrero del 2021, pasó por la explicación de la propuesta de investigación y colaboración, así como por un tiempo de espera en tanto se socializó y definió si era de interés para la organización. En este sentido, quiero resaltar que ha sido un paso necesario contar con el acuerdo colectivo, además de la voluntad particular de algunas personas para compartir sus relatos. Ellas valoraron sus posibilidades y expectativas como organización para establecer una contribución mutua en este trabajo y proyectada en el tiempo como colaboración en su interés por hacer fuerte el encuentro entre mujeres.

2.4.2 El trabajo en el territorio

Fotografía 3, Capítulo II, Fuente Saraya Bonilla Lozada, [Archivo particular], Rio Putumayo crecido durante conejeras, Puerto Asís, Putumayo 2021



Fotografía 4 Capítulo II, Fuente Saraya Bonilla Lozada, [Archivo personal], Improvisando medios de transporte para desembarcar, Puerto Asís, Putumayo 2021

El trabajo directamente en campo tuvo lugar entre junio y agosto del 2021. El tiempo en el que se desarrolló fue época de lluvias en Putumayo, o de conejeras¹⁵ como dicen allí, hubo algunas inundaciones y largas esperas viendo el agua caer, pendiente del aviso para cruzar el río desde la cabecera de Puerto Asís hacia al corredor Puerto Vega-Teteyé, o de poder emprender el recorrido de retorno. El invierno trajo una sensación combinada de alerta y paciencia, me permitió contemplar e intentar comprender lo que permite el territorio y a la vez, las formas de sus habitantes para convivirlo, bien sean en recursividad o parsimonia.

Así mismo, esta experiencia de trabajo en campo estuvo atravesada por consideraciones de seguridad importantes debido a las amenazas e imposiciones de nuevos actores armados en el territorio. Con las mujeres de MEMPA no fue posible realizar encuentros grupales ya que hasta ese momento existía una prohibición explícita, por parte del grupo armado Comando de la Frontera, a que se realizara alguna actividad colectiva de la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica¹⁶. La agudización de las dinámicas de guerra y narcotráfico que vienen sucediendo en los últimos años en el Putumayo hicieron necesario tomar medidas particulares de cuidado y en especial, escuchar atentamente las solicitudes de las defensoras territoriales con quienes se dieron los encuentros. Seguir comprometidamente sus recomendaciones de horarios para los desplazamientos y encuentros, así como los posibles lugares de reunión, fue un principio indispensable para la protección mutua.

De igual forma y pensando en otras medidas de protección, estuve alerta de extraer diariamente de la grabadora de voz las entrevistas que fui realizando, así como archivarlas de manera segura. También cobró especial importancia acordar y confirmar la manera en que las campesinas querían ser citadas en la investigación, es decir si querían colocar su nombre propio o algún seudónimo; así como enfatizar en la posibilidad de no registrar en audio o no transcribir algunos fragmentos que consideraran no querer incluir entre sus perspectivas.

¹⁵ Las conejeras son crecientes del río Putumayo que generan inundaciones en sus riveras, se generan cada año entre abril y julio, los primeros meses son pequeñas, después van aumentando. Usualmente las conejeras se acaban en julio, específicamente el 20 de ese mes la gente espera la última conejera, sin embargo, con el cambio climático ya no se sabe, me explicó Sandra, la moto ratona que solía transportarme en el corredor Puerto Vega – Teteyé. (DO registro, 16 de julio del 2021)

¹⁶ Finalizando el 2020 el grupo armado Comandos de la Frontera, circulo una amenaza directa hacia quienes lideran el proceso territorial de la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica, por medio de la amenaza escrita, así como a través de reuniones que convocaron en algunas veredas de la zona prohibieron la realización de reuniones de la ZRC-PA. <https://www.justiciapazcolombia.com/petrolera-habria-pagado-a-grupo-armado-para-asegurar-su-operacion-extractiva/>

Cabe destacar que, entre los riesgos propios de un contexto en guerra y los miedos y cercamientos de la confianza que allí se implican, en junio del 2021 aún se vivían, en Putumayo y muchos otros lugares de Colombia, algunos espacios de acción, diálogo y apertura que trajeron las movilizaciones del paro nacional que inició el 28 de abril de ese mismo año. Esta coyuntura política, a pesar de la respuesta represiva del estado, liberó tensiones y alivianó frustraciones acumuladas para muchas personas y movimientos sociales, sobre todo permitió un poco de confianza en la propia capacidad de agencia y la escucha de nuevas voces. Entre algunas defensoras territoriales del Bajo Putumayo funcionó como un aliciente para su trabajo y la posibilidad de compartir sus experiencias organizativas autónomas con personas jóvenes que se comienzan a implicar en las luchas que suceden en el territorio.

Tengo un especial interés en que, para ambas organizaciones, así como para el Movimiento Popular de Mujeres por la Vida y el Territorio, este trabajo sea de utilidad, amplifique sus voces, contribuya en catalizar sus perspectivas territoriales de futuro y ojalá marque trazos de lo necesario para continuar la protección de sus vidas y la del territorio. Con esta intención, una vez se termine el proceso de reflexión adscrito a los formatos y tiempos de la maestría en el marco de la cual también desarrollo esta investigación, las reflexiones y análisis que aquí han surgido serán compartidos con las defensoras territoriales en formato de podcast para que circulen ampliamente entre las comunidades y organizaciones con quienes venimos haciendo este trabajo.

2.4.3 Una salvedad importante que sé necesaria para los debates feministas

Usualmente se habla de sujeto de la investigación, me cuesta decirlo así porque no deja de remitirme a la idea del objeto que se investiga, es decir, la cosificación o el hacer algo sobre alguien. Esto no quiere decir que no entienda la importancia de la delimitación respecto a con quién entablamos conversación para entender y explicar algo. Justamente me interesa el saber contextual, situado, encarnado como ya expliqué, por eso acotar y decir quiénes somos las personas que estamos hablando – escribiendo, es imprescindible.

En este sentido, quiero abordar un afortunado encuentro que tuve en el camino de esta investigación y que me trajo varias reflexiones que aquí coloco como abono a las luchas

feministas plurales. Una de las campesinas que comparte sus perspectivas en este diálogo la conocí en julio del 2021. Visité a Sahyra en la finca donde se encontraba viviendo. Cuando llegué, me presentó a algunos gatos y perros que rescata y cuida, me mostró el lugar en el que está rehaciendo su vida, los cultivos y animales de cría con los que empieza a trabajar, también la vista hacia un horizonte abierto lleno de verde. Hace años sabía de Sahyra, aunque no habíamos podido conocernos pues se había tenido que ir del Putumayo por un tiempo a causa de la guerra. Otras mujeres de la Zona de Reserva Campesina y de la organización Mi Nombre es Mujer Perla Amazónica hablaban recurrentemente de ella y su trabajo comunitario en la vereda La Frontera, la mencionaban como una de las personas que motivoóla organización entre mujeres. Sahyra es una campesina trans, orgullosa de su existencia campesina, agradecida de su formación política y liderazgo comunitario.

Mi nombre es Shaira Brigitte Ruiz Cardona soy una mujer transgénero, hago parte de la población LGBTI, soy una mujer trans del campo orgullosamente campesina, algo no muy normal encontrar una mujer trans que le guste la agricultura, que le guste el campo. ¡Me encanta! (Sahyra en diálogo con quien escribe, julio de 2021)

Su presencia en la investigación como mujer campesina trans, amplió la perspectiva y trajo una pregunta sobre el encuadre de subjetivación que consideré en la investigación en la que avanzo: mujeres campesinas. Me planteé trabajar con personas socialmente definidas como mujeres en el Bajo Putumayo, las razones son diversas. Por una parte, tiene que ver con las afectaciones particulares que han vivido las mujeres por causa de la confrontación entre actores armados y la utilización que se hace de sus cuerpos como botín de guerra, es decir, su comprensión como bienes a ocupar o a intercambiar entre colonizadores (Galindo, 2013); también con el afrontamiento del dolor que les ha implicado la desaparición, el asesinato y reclutamiento forzado de hijos y familiares, o tener que desplazarse entre veredas y municipios para proteger su vida (CNM, 2012, CNMH, 2015, Ruta Pacífica de Mujeres, 2013).

Mi interés también está relacionado con el importante rol que ellas han asumido para reconstruir sus proyectos de vida comunitarios y permanecer en el territorio siendo parte activa en los procesos de resistencia a la guerra, en la gestión de necesidades colectivas y la construcción de propuestas por un desarrollo territorial no centrado en la economía cocalera. De otro lado, tiene que ver con sus iniciativas recientes, de la última década, para conformar organizaciones específicas de mujeres que trazan una perspectiva consciente de su posición

social subordinada y buscan también transformaciones en las relaciones cotidianas de violencia que viven en sus comunidades campesinas.

Aún considerando todas estas razones importantes en su contexto, sé que en el fondo esta delimitación puede tener que ver con perspectivas esencialistas del ser mujer, o con falta de análisis detallado de los distintos tejidos de la matriz de dominación (Hill Collins, 2017). A la vez entiendo que, en sus apuestas propias, y sobre todo en medio de las dinámicas de guerra que afrontan, plantearse espacios de mujeres puede concebirse parte de un esencialismo estratégico como el que explica Spivak (1987) haciendo referencia a aceptar temporalmente una posición esencialista de la identidad como un recurso político para posicionar algunos intereses o sectores en una situación o contexto concreto. En su retorno constante a la propuesta colectiva y un futuro sostenible para su territorio, me parece evidente la comprensión amplia y a largo plazo del proceso de transformación en el que participan.

Entonces la conversación con Sahyra fue muy posibilitadora y trajo la oportunidad para ampliar y profundizar la comprensión de las luchas que construyen las subordinadas en medio de las relaciones patriarcales que suceden en los territorios colonizados que habitan. Reflexionar sobre la manera en la que ella se entiende e identifica, sobre la forma en la que ha vivido su propio proceso de tránsito haciendo parte de una comunidad campesina con algunas creencias tradicionales; y el lugar que para ella misma ha sido posible en las luchas colectivas por la defensa del territorio y lo común, enfatizaron el llamado de los feminismos descolonial, territorial y comunitario a sentar en los esfuerzos comunales las bases de la transformación de las opresiones.

Ahora bien, para seguir haciéndonos conscientes de los diferentes condicionamientos biopolíticos y coloniales a partir de las maneras en que nos nombran y también en las que nombramos a las personas con quienes colaboramos y nos vinculamos en las luchas, siguiendo a Sahyra me abro a la cuestión de los límites que definimos y las maneras en que, por ejemplo, las existencias trans¹⁷ nos permiten hacerlos evidentes. Ella también hace parte de estas reflexiones y de la lucha que hacen las mujeres de Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica.

¹⁷ Mauro Cabral explicando sobre lo transgénero, la transgeneridad, o lo trans, explica: “Lo que caracteriza a la transgeneridad es el sentido de la contingencia: en la transgeneridad no existen ni dos sexos “naturales” entre los cuales transicionar ni una relación necesaria, “obligatoria” entre anatomía, identidad de género, expresión de género y sexualidad, etcétera.” (Cabral y Leimgruber, 2003, p. 72)

2.5. Las formas de dialogar y reunir información.

Esta es una reflexión que pasa por una metodología cualitativa, trae a cuenta diálogos y anotaciones propias, imágenes y sonidos de la Llanura Amazónica. Particularmente a través de técnicas etnográficas, vincula las perspectivas de las campesinas-defensoras territoriales. Incluye la observación participante de algunos de sus espacios propios y reuniones colectivas. Las reflexiones, sensaciones y preguntas que se dieron ante la posibilidad de acompañar parte de su cotidianidad organizativa, están incluidas en mi diario de observación, así como los paisajes y caminos recorridos y registrados por medio de fotografías. Realicé entrevistas semiestructuradas con defensoras territoriales del Movimiento Popular de Mujeres, particularmente de Asociación Campesina del Sur Oriente del Putumayo ASOCMAYO, y de la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica. También llevamos a cabo un taller con algunas campesinas de ACSOMAYO para escuchar a varias voces y a partir de actividades generadoras sobre sus visiones de futuro.

El momento particular en el que nos colocó la pandemia por covid-19, me permitió fijarme en la divulgación que, por medio de páginas de internet y redes sociales, hacen algunas de las campesinas tanto de ACSOMAYO como de la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica. Las reflexiones que aquí se hacen también retoman de las campañas, denuncias y pronunciamientos que sus organizaciones circulan por estos medios. De igual forma, vinculo información de documentos históricos y periodísticos que dan cuenta del contexto y me permitan comprender los conflictos socioterritoriales y los procesos organizativos asentados en el territorio, además de las referencias bibliográficas relacionadas con la construcción teórico-epistemológica de esta investigación.

2.5.1 Observación participante

Esta tuvo lugar durante los meses de julio y agosto del 2021, cuando pude estar de nuevo en Puerto Asís - Putumayo, reencontrar y conocer otras personas de la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica; así como generar un intercambio cotidiano y acercarme a algunos espacios y actividades con mujeres de ACSOMAYO, y de otras organizaciones del Movimiento popular de mujeres por la vida y el territorio. La observación participante vinculó

visitas a sus fincas y recorridos por el territorio. También participación en talleres, jornadas de arborización y espacios a los que fueron invitadas, como la elección de nuevas integrantes de la Instancia Especial de Género en Putumayo¹⁸, y un diálogo de saberes entre procesos organizativos liderados por mujeres en Putumayo y jóvenes participantes en el paro nacional del 2021¹⁹. Lo que derivó de estos espacios y situaciones de intercambio, fue registrado en diario de observación manuscrito, del que posteriormente transcribí algunos fragmentos considerados soporte o complemento de entrevistas, también información de contexto o coyuntura y observaciones y sentires propios sobre los encuentros con ellas y el territorio.

Me resulta importante resaltar la importancia del registro de lo observado y escuchado en el intercambio, en el compartir con ellas. Anoté en el diario que “cuándo se apaga la grabadora dando cierre a la entrevista, o cuando llega el momento de almorzar, de compartir y conversar fuera del formato taller, surgen otras historias y valoraciones muy espontáneas y auténticas. Ellas armaron la recocha y entre risas fueron contando de lo que una quería saber y no había sabido preguntar. Se hizo la conversación en la que cada una opina y cuenta un poquito de su experiencia. A mí esa situación me ha hecho pensar mucho en los dispositivos, en lo planeado, en lo diseñado que no necesariamente conduce al propósito planteado, en la importancia del tiempo de compartir en lo cotidiano para entender mejor” (DO, 24 de julio del 2021).

2.5.2 Entrevistas o diálogos

Las entrevistas fueron la manera de registrar el diálogo que venimos teniendo con las campesinas - defensoras territoriales, y que para esta indagación se enfocó en su experiencia afectiva en y con el territorio en donde proyectan sus visiones de futuro. Fueron diez entrevistas las que pudimos sostener con participantes del Movimiento Popular de Mujeres por

¹⁸ La instancia Especial de Mujeres para el enfoque de género en la Paz es un mecanismo civil que da seguimiento al acuerdo final y los compromisos por el acceso de las mujeres y la población LGBT a políticas y programas que favorezcan la construcción de la paz en Colombia: <https://www.instanciagenero.org/>

¹⁹ Este diálogo fue convocado por Casa Amazonía y se realizó el 4 de agosto del 2021. Las experiencias organizativas que presentaron su proceso fueron: ASOMI: Asociación de Mujeres Indígenas Sabedoras de la Medicina Tradicional “Chagra de la Vida”; ASOMIC: Asociación de Mujeres Integrales del Común; MEMPA Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica; Consejería Regional del Pueblo NASA en Putumayo, la RENAF-Nodo Mocoa: Red Nacional de Agricultura Familiar, ACSOMAYO: Asociación Campesina del Sur Oriente del Putumayo, la Coordinadora de Mujeres Andino amazónicas, la Alianza de JAC de la cuenca del río Rumiayaco y la Corporación Casa Amazonia COCA.

la Vida y el Territorio. Tres de ellas con campesinas de la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica: Magola Aranda, Sahyra Ruíz Cardona y Sandra Lagos Ruales; dos más con integrantes de la Asociación Campesina del Sur Oriente de Putumayo ACSOMAYO: Zereida Romero y Enilce Bernal Bastidas; otra con Zulma Ulcue Camayo consejera del pueblo Nasa y parte de la organización Kwe'sx Ksxa'w cuyos cabildos se encuentra en el corredor Puerto Vega- Teteyé, así como en otros lugares de Putumayo. También me entrevisté con Elvia Solarte Benavides de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos ANUC; con Victoria Bohórquez Rosero de la Asociación Municipal de Mujeres ASMUN; con Luz Dary Muñoz Garcés de la organización de mujeres víctimas del conflicto armado Tejiendo Sueños; y con Amanda Camilo Ibarra de la Ruta Pacifica de Mujeres.

Las campesinas-defensoras del territorio con quienes nos encontramos están entre los 35 y 60 años de edad, en la mediana edad, diría bell hooks (2017) llamando a escuchar los "...testimonios maravillosos sobre el impacto constructivo del feminismo" (p. 146) cuando se piensa como perspectiva de comunidad. Algunas de ellas se reconocen como mujeres indígenas o negras, todas como campesinas, tienen una trayectoria como representantes o voceras de sus organizaciones y en general, parecían sentirse tranquilas y seguras participando en la entrevista.

Las entrevistas de las que estoy hablando son de corte cualitativo, las diseñé de manera semiestructurada, y las realicé de manera individual, procurando ubicar un lugar seguro y tranquilo para llevarlas a cabo. Inicialmente, seguí la idea de la entrevista como una situación creada con el fin de que alguien pueda expresar sus referencias del presente y el pasado, o sus intenciones de futuro (Vela, 2001, p. 66) y lo semiestructurado como una manera rigurosa a la vez que flexible, un "medio camino entre la conversación cotidiana y la entrevista formal" (Sierra, 1998, p. 297).

Más adelante comprendí con Leonor Arfuch (1995), que la entrevista es una manera de atribuir autenticidad a la palabra de quien está hablando, darle un plus de significación, reconocerle en su lugar de enunciación. Entonces decidí guiarme por la idea de la entrevista como manera de "...relacionar dos universos existenciales" (Arfuch, 1995, p.1), darle relevancia al diálogo, permitir en la espontaneidad de la inmediatez y en el cara a cara, la aparición de narrativas. La posterior transcripción de las entrevistas me permitió recuperar sus

palabras textualmente, registrar la manera propia en la que nombran las emociones que las motivan a organizarse entre ellas y proyectarse en permanecer.

Fotografía 5, Capítulo II, Fuente Saraya Bonilla Lozada, [Archivo personal],
Entrevista con Amanda Camilo, Puerto Caicedo, Putumayo 2021



Fotografía 6, Capítulo II, Fuente Saraya Bonilla Lozada, [Archivo personal],
Entrevista con Sahyra Ruíz, Vereda La Danta, Putumayo 2021

También es importante decir que, previamente a los encuentros con las campesinas, realicé entrevistas con informantes clave, personas que hacen parte de organizaciones no gubernamentales, nacionales y regionales, que acompañan y son cercanas a la realidad campesina cocalera. Entre ellas la Corporación Humanas, la Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina ANZORC, el centro de estudios Dejusticia, el movimiento digital Mutante y la corporación Casa Amazonía. De esta manera, pude hacerme un panorama actual de lo que estaba sucediendo en el territorio, así como los debates y apuestas que estaban teniendo las organizaciones sociales de cara al escenario de incumplimiento del Acuerdo de Paz.

2.5.3 Taller narrativas de futuro

Buscando también la escucha de las experiencias de mujeres campesinas que no necesariamente ocupan roles de vocería o representatividad y participan de maneras diversas en el qué hacer de sus organizaciones y los procesos de defensa territorial, planteé una propuesta metodológica de *taller* que permitiera una situación propicia para el diálogo colectivo sobre las perspectivas de futuro del territorio y su permanencia en el mismo, con campesinas distintas a con quienes ya nos habíamos entrevistado.

Aunque propuse la realización de este taller con ambas organizaciones campesinas, en la Zona de Reserva Campesina, es decir con la Asociación Mi nombre es Mujer Perla Amazónica MEMPA, no fue posible realizarlo en razón a la amenaza que por el momento prohíbe los espacios de reunión de esta organización. Ellas consideraron realizarlo fuera de las veredas, en la cabecera municipal de Puerto Asís, sin embargo, finalmente decidieron que por el momento no era conveniente. Afortunadamente con MEMPA colaboro hace algunos años y para no perder la fuerza del diálogo colectivo, aquí retomo también algunas de las reflexiones que por parte de ellas surgieron cuando en 2018 hicimos algunos talleres para construir conjuntamente el mural de memoria sobre el proceso organizativo de mujeres en la Perla Amazónica (Bonilla, 2018). Auguro que con ellas más adelante podamos hacer el taller de narrativas de futuro y continuar el hacer por un territorio sin guerra.

Con la Asociación Campesina del sur oriente del Putumayo ACSOMAYO, se dió la posibilidad de convocar al taller sobre narrativas de futuro para el 24 de julio del 2021. Fue a través de Zereida Romero que comenzamos a contactar a las posibles personas interesadas, procurando la participación de mujeres de diferentes veredas del corredor Puerto Vega – Teteyé. Previo a esta fecha, propusieron para mí y Andrea, con quien realizaría el taller, un ritual de armonización que nos colocara en sintonía y responsabilidad con la energía territorial y lo que ellas estarían compartiéndonos de sus experiencias. Fue Zereida quien realizó este ritual valiéndose del rape²⁰ para procurarnos una limpieza de cuerpo, mente y espíritu.

Al igual que en las entrevistas, quienes participaron en el taller fueron campesinas de entre 35 y 60 años de edad que hacen parte de ACSOMAYO, algunas de ellas se reconocen como indígenas o negras y en su mayoría subsisten cultivando coca. El taller lo realizamos en un kiosco de la vereda Primavera del corredor Puerto Vega – Teteyé. La intención de generar con ellas este espacio de encuentro, tenía que ver con experiencias previas en las que en la lógica de la entrevista individual no se daba suficiente comodidad o confianza para compartir perspectivas propias. Por ello, consideré mejor opción diseñar un espacio colectivo para habilitar una conversación grupal a partir de actividades generadoras que permitieran que la autopercepción que algunas campesinas tienen de sí mismas como personas tímidas o que no

²⁰ “El rapé, un polvo hecho a partir de plantas milenarias provenientes del amazonas cuyo componente esencial es el tabaco, es una medicina física y espiritual que ayuda a limpiar la glándula pineal, una parte del cuerpo que conecta al ser humano directamente con la energía”. <https://www.efe.com/efe/america/mexico/el-rape-polvo-amazonico-para-purificar-la-glandula-pineal-de-energia/50000545-3659596>

saben explicar sobre algún tema, se diluyera en la posibilidad de conversar espontáneamente, compartir, contradecir o complementar ideas de sus conocidas o amigas.

Una propuesta del taller puede asemejarse a las formas del grupo focal en tanto encuentro colectivo trazado para escuchar las experiencias de varias personas en torno a ciertos temas definidos por quien dinamiza un espacio o está entrevistando (Vela, 2001, p.70). No obstante, el taller se adscribe a metodologías alternativas para generar el diálogo entre las personas participantes en un encuentro grupal. Las actividades generadoras que recurren a la expresión artística o a las cartografías para iniciar el diálogo, tienen un carácter participativo que contribuye en habilitar la confianza y la escucha mutua. El enfoque socioafectivo que propone la organización Otra Escuela (2015) es desde donde procuré construir esta metodología:

El **enfoque socioafectivo** (término creado por los pedagogos daneses David Wolsk y Rachel Cohen) parte del trabajo de la empatía, el sentimiento de concordancia y correspondencia con el otro/a, que permite desarrollar seguridad y confianza en uno mismo/a, así como habilidad comunicativa verbal y no verbal. Se trata por tanto que, como individuos que forman parte de un grupo, cada persona viva una situación empírica, la sienta, la analice, la describa y sea capaz de comunicar la vivencia que se ha producido. Lo que se pretende es combinar la transmisión de la información con la vivencia personal para lograr la aparición de una actitud afectiva; pasar la teoría a través de una experiencia emotiva que haga emerger reflexiones más profundas (p. 5)

Con esta idea planteé tres momentos centrales para el taller²¹: *Retrato de un pasado anhelado*, que se realizó a partir de una fotografía que llevó cada una de las participantes y que les permitiera contar una historia significativa de su vida en el territorio de procedencia y la relación que sus ancestros y ancestros les enseñaron con la naturaleza, con la comunidad o con la familia, y que sigue siendo significativa en su presente y para trazar perspectivas de futuro; la *cartografía emocional* con la intención de traer a cuenta la afectividad vinculada al arraigo con el territorio, la pertenencia con el proyecto colectivo y la experiencia corpo-territorial particular de las campesinas; y *Un collage de futuro* que buscó representar por medio de la combinación de imágenes los significados, emociones, principios y acciones que ellas ubican como parte de lo que imaginan de su futuro territorial.

²¹ Ver guía metodológica en anexo No 2.



Fotografía 7 a, b y c, Capítulo II, Fuente Andrea Gonzáles, Taller narrativas de futuro con campesinas de ACSOMAYO, Vereda La Primavera del Corredor Puerto Vega – Teteyé, 24 de julio de 2021

2.5.4 Seguimiento, pronunciamientos, denuncias y comunicados.

Como explicaba antes, fue a partir de la pandemia por covid-19 y las políticas de aislamiento que se tomaron en muchos lugares, que concentrada en la vida virtual puse atención en la comunicación que circula por internet, y que comenzó a ser más frecuente por parte de las organizaciones campesinas de las que participan las defensoras territoriales. Para ello realicé un seguimiento regular a sus páginas de facebook y twitter, así como estuve atenta de los comunicados, pronunciamientos y denuncias que ellas circulan por mensajería instantánea por estados, grupos o contacto directo de WhatsApp.

Con la revisión de esta información busqué recuperar fragmentos en los que las organizaciones planteen sus posicionamientos frente a lo que sucede en el territorio y las propuestas que plantean para el mismo. También procuré ver la enunciación explícita de alguna emoción que asociara a estos posicionamientos o perspectivas, pues considero que lo registrado en estas comunicaciones da cuenta de lo que se quiere como postura colectiva y la significación que se quiere plantear públicamente en un documento escrito. Así, las narrativas

de futuro delimitadas en esta investigación, se tejen en diálogo con las entrevistas, las anotaciones del diario de observación, las intervenciones en el taller grupal y las propias reflexiones ligadas al marco teórico-epistemológico y la lectura histórico-contextual.

2.6 Dialogar y reflexionar es un proceso inacabable y en algunos momentos confuso.

Entre el ir y venir que ha implicado esta investigación y la intención de abonar a la escucha entre saberes, es importante mencionar la manera en que aterrizo y delimito la construcción teórico-conceptual a través de la que me pongo en diálogo con las campesinas-defensoras territoriales, a través de lo que nombro narrativas de futuro. Esta bisagra teórico metodológica la planteo siguiendo conceptos y articulaciones de otras pensadoras que se mueven en circuitos académicos, sin embargo, principalmente tiene el fin de habilitar puentes, corredores, caminos para la comprensión del sentipensar complejo de las defensoras territoriales con quienes dialogo.

Como expliqué en el apartado teórico de esta investigación, las narrativas de futuro me permiten dialogar con saberes que abarcan la complejidad de comprender la vida como interdependencia, son encarnadas, es decir que implican la enunciación desde la vivencia corpo-territorial que visualiza en colectividad el cuidado del territorio-tierra. Tienen su sustento en la experiencia afectiva que sucede en relación y a partir de acumulados que trazan las maneras en que aprendo y me vinculo al mundo, a la red de la vida. También suponen una reversión de la temporalidad que conlleva salir de la secuencia progresiva pasado-presente-futuro, donde el futuro se ve en clave evolutiva, y considerar la densidad del ahora donde se fusionan los tiempos y se imaginan futuros como alternativas propias fuera de las imposiciones violentas, y en conciencia de la interdependencia con el entorno y otros seres, así como la responsabilidad para seguir proponiendo y haciendo otras formas de vida.

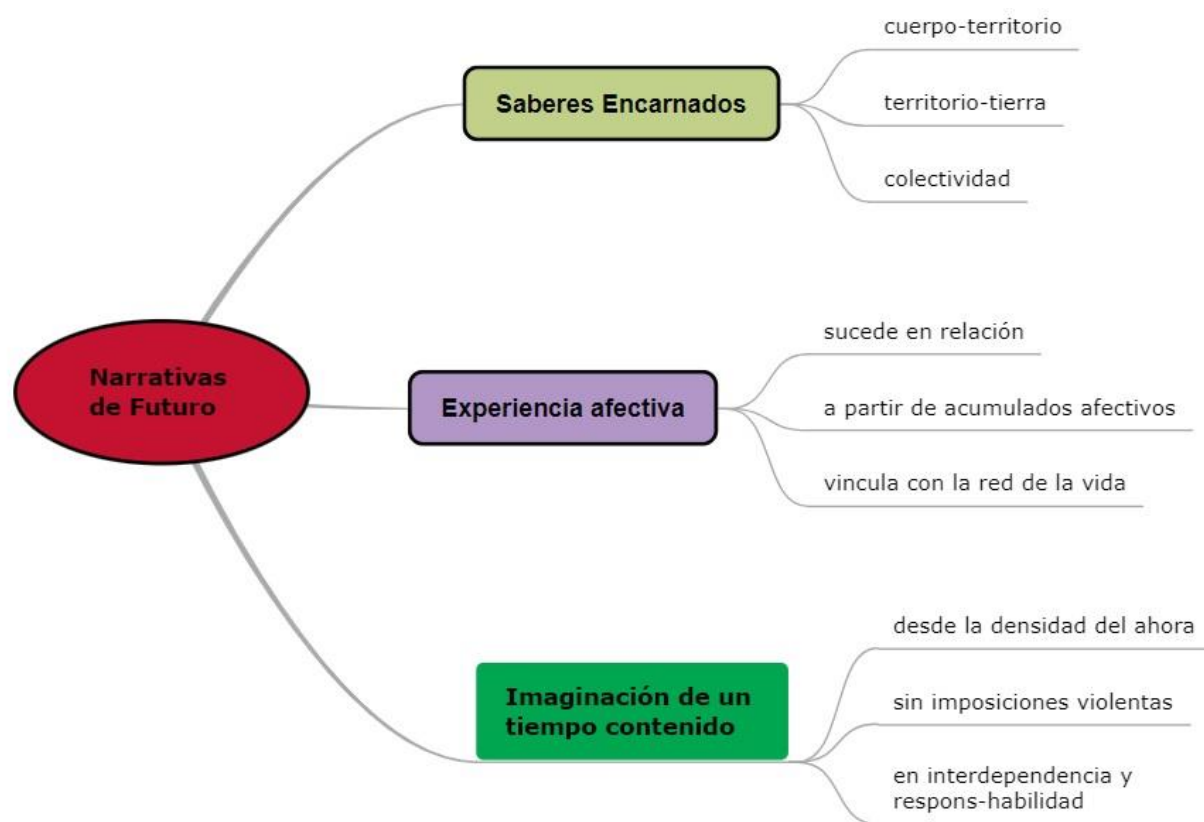


Figura 1, Capítulo II, Narrativas de Futuro, [Elaboración propia]

Para entender y ponerme en conversación con sus narrativas de futuro, partí de retomar la experiencia emocional que desde su perspectiva corpo-territorial conectan con alguna propuesta de futuro. Esa experiencia afectiva no solamente la valoré en la enunciación de una emoción, sentimiento o sensación en la que condensaron una situación vivida, sino también en la descripción de circunstancias que conllevan a sentir algo en particular, o en mensajes que para ellas trae implícita una vivencia. Ligué las narrativas de las campesinas-defensoras territoriales con la experiencia afectiva que las origina, con la intención de vincular la materialidad que origina un afecto o afectación y que está inscrita en la ideación de algo por querer cambiar o preservar.

Por otra parte, en el abordaje de las diferentes narrativas de futuro aquí vinculadas, enfatiqué la temporalidad que ellas colocan en su origen, entendiendo que esta puede ser múltiple y que la comprensión del tiempo en progresividad hace parte de un marco de pensamiento colonial-moderno que se contradice con sus perspectivas. Las visiones de vida que las campesinas del Bajo Putumayo plantean en su proyecto territorial a futuro, al ser

entendidas en vinculación con las experiencias afectivas que las suscitan, hacen evidentes vivencias presentes, añoranzas del pasado, así como nuevos significados que trazan en clave de un futuro mejor.

En tanto parto de entender que la visión de contexto está dada desde la experiencia corpo-territorial particular en la que transcurre la vida para las campesinas-defensoras territoriales, en sus narrativas de futuro se entrelazan sus preocupaciones por lo que sucede en el Bajo Putumayo en términos socioambientales y económicos. Su análisis de contexto lo coloco en diálogo con otras apreciaciones que aportan en explicar este territorio, desde documentos elaborados por movimientos socio territoriales, organizaciones no gubernamentales, investigaciones sociales y periodísticas, así como lo elaborado por entidades del estado encargadas del esclarecimiento de la verdad y la memoria histórica. Lo planteo de esta manera considerando la importancia de entender en sus palabras y a partir de sus vivencias situadas lo que sucede en la llanura amazónica, en el territorio que defienden, sobre el que elaboran sus políticas de vida, sus narrativas de futuro.

Entonces para poder delimitar sus narrativas de futuro, entendiendo la materialidad y la experiencia afectiva que las suscita, así como el tiempo que condensan y habilita imaginar en interrelación y fuera de la imposición violenta, después de transcribir cada una de las entrevistas realizadas, así como las plenarias del taller de narrativas de futuro y algunos apartados de mi diario de campo, inicié un ejercicio de relectura del material con el que contaba. Tras revisar las entrevistas, hice un ejercicio de clasificación mixto en el que procuré organizar la información con base a las categorías conceptuales que tenía planteadas, así como dando prioridad a identificar categorías emic²² que me permitieran retomar los significados propios y las palabras textuales que las campesinas-defensoras territoriales compartieron conmigo. A partir de este ejercicio, delimité las siguientes narrativas que explico a lo largo de este escrito: narrativa del arraigo a la Llanura Amazónica; narrativa desde la rabia y contra la

²² Aunque la idea de hablar de lo emic y lo etic viene de la lingüística con la propuesta de Kenneth Pike, quien se basó en la distinción de la fonología y la fonética, estos términos son utilizados en la investigación social para distinguir descripciones basadas en el punto de vista de quienes viven en directo una realidad o son sujetos de un estudio -emic-, y las descripciones que parten del punto de vista de quien plantea la investigación y desde el entramado metodológico y conceptual que propone -etic- (Harris, 1980).

guerra; narrativa de la desconfianza y seguir cultivando la coquita; narrativa de la dignidad y el permanecer en autonomía; narrativa de la complicidad y el feminismo campesino.

Llegar a entender esto que ahora estoy explicando, fue un proceso caótico y de desilusión y conflicto con las formas positivistas y jerárquicas de la academia, atravesado además por una profunda crisis en mi salud mental, la cual aún voy sobrellevando. Ahora que lo veo en retrospectiva siento que tenía que encarnarse de esta manera para poder elaborarlo, aunque fuera parcialmente. No digo que sea lo que le toque como experiencia a todas las personas que se vinculan al mundo académico, más bien es una voz de aliento para quienes no les fluya organizadamente desde el principio, para quienes flaqueen y se sientan vulnerables en el proceso, y especialmente, para quienes quieran confiar en hacerlo sin una fórmula previa, de maneras abiertas, complejas o inciertas.

CAPÍTULO III. PERMANECER ARRAIGADAS, LUCHANDO CONTRA LA GUERRA, EN MEDIO DE LA COQUITA

3.1 Introducción

En este capítulo abordo lo que ha sido la experiencia de las campesinas-defensoras territoriales con quienes he venido conversando en el Bajo Putumayo al sur de Colombia. Aquí doy cuenta del contexto en su propia perspectiva y en diálogo con sus visiones de futuro. Las narrativas aquí articuladas, explican sobre el arraigo al territorio amazónico como lugar para poder ser campesina; la rabia como impulso afectivo contra la guerra y el extractivismo que causa despojo; y el cultivo de coca como certeza en medio de la desconfianza aprendida respecto al Estado. Parten de permanecer arraigadas, protegiendo la vida y encontrando maneras de transitar a una vida digna.

Estas narrativas contestan a una realidad de imposición, son reacción ante la violencia en tanto se crean como respuesta a la negación del proyecto de vida campesino y en esta medida, explican lo que no quieren para ellas mismas, su territorio y comunidades. En estas retomo también la visión que se quiere imponer desde las perspectivas del capital que traza zonas y vidas sacrificables, reproduciendo la idea de territorios salvajes de tierras baldías, sin orden y desconectadas de la dinámica moderna (Ciro 2020; Serje, 2005).

Partiendo del Sistema Colonial Moderno de Género (Lugones, 2008;2010) como marco amplio para explicar los procesos históricos de constitución de las realidades del cuerpo-territorio-tierra (Cabnal, 2010) que ellas encarnan siendo campesinas en la Llanura amazónica, abordo las formas de violencia que se proyectan a partir del entrelazamiento colonial, capitalista y patriarcal, de maneras expresivas (Segato, 2014) y plurales (Cabnal, 2010), que son parte de la experiencia afectiva de las campesinas-defensoras del territorio.

Comprendiendo la idea de narrativas de futuro desde la que se construye esta investigación, a continuación, abordaré algunas de esas proyecciones de mundo que construyen las campesinas-defensoras territoriales desde su saber encarnado (Cruz, 2020). Para ello, partiré de retomar las visiones que ellas plantean, relacionándolas con la experiencia emocional que desde su perspectiva corpo-territorial conectan con algún futuro. Al respecto

cabe aclarar que, la experiencia emocional no solamente es comprensible en la enunciación de un sentimiento o sensación en la que condenso una situación vivida, en este sentido retomo la propuesta de Ahmed (2015) al explicar sobre la socialidad de la emoción, entendiéndola como vínculo o manera de ligarnos con algo que involucra una manera de aprehender el mundo en relación al acumulado histórico de impresiones que tenemos como repertorio sobre un objeto o asunto.

En el abordaje de las diferentes narrativas de futuro aquí vinculadas, enfatizaré la temporalidad que ellas colocan en su origen, partiendo de la idea de la densidad del ahora (Solana, 2017) y enfatizando que la comprensión del tiempo en progresividad hace parte de un marco de pensamiento colonial-moderno que se contradice con sus perspectivas. Las visiones de vida que las campesinas del Bajo Putumayo plantean en su proyecto territorial a futuro, al ser entendidas en vinculación con las experiencias emocionales que las suscitan, hacen evidentes vivencias presentes o añoranzas del pasado. Hay narrativas que tienen que ver con un anhelo de lo vivido y el enraizamiento, que para muchas de ellas se desarrolla en clave de ancestralidad indígena o en relación a las costumbres aprendidas del trabajo con la tierra.

Quiero puntualizar también que, aunque esta reflexión parte del supuesto de que las campesinas se plantan en la decisión de permanecer en su territorio, pregunta así mismo acerca de lo que ellas imaginan para su porvenir allí, en este tiempo de desilusión frente al incumplimiento de lo pactado para la paz y las políticas de gobierno que enfatizan el extractivismo y acentúan la guerra. En varias ocasiones en sus narrativas se presenta un deseo de huir de una realidad que parece irremediable, traen un dejo de resignación, de incredulidad, un reproche a ellas mismas por la convicción que han tenido, por la confianza que colocaron en la negociación de un escenario de paz y el alivio que eso representó, por un corto periodo de tiempo, para su territorio y comunidades cuando disminuyó el control de los armados y las confrontaciones entre 2015 y 2017. Por supuesto, esta sensación también se relaciona con la pandemia y el aprovechamiento, por parte del ejército, de las políticas de aislamiento para la erradicación forzada de cultivos de coca; a su vez tiene que ver con el reciente paro nacional y la respuesta represiva y aterradora del gobierno nacional.

Y a pesar de esta sensación que también expresaron, en lo que a continuación presento se hace explícita una intención de seguir en el intento, de permanecer en el territorio, de

mantenerse en el problema, diría Haraway (2019b). Ante el panorama de miedo, desconfianza e incertidumbre que ha traído la agudización de la guerra y la conformación y llegada al territorio de nuevos grupos armados, se renuevan sus estrategias de sobrevivencia y se retoman algunas experiencias que tuvieron ante la arremetida paramilitar, finalizando la década del 90, cuando la fuerte persecución y asesinato de líderes implicó poca actividad organizativa y la espera paciente y recursiva para poder volver a reunirse y hacer en colectividad. Poner el futuro en remojo o bajarle la candela, para que se siga cocinando a fuego lento.

3.2 Narrativa del arraigo: Campesinas de pura cepa y el legado de protección de la amazonia trazada como frontera

Iniciaré el diálogo con las narrativas de futuro de las campesinas del Bajo Putumayo a partir de la confirmación de su deseo de permanecer en el territorio, del disfrute de hacer en ese lugar, del sentido de pertenencia que allí tienen.

La pregunta sobre lo que imaginan para su porvenir justamente comienza a responderse con la apuesta por seguir en la llanura amazónica. Las voces que se suman en este anhelo traen a cuesta un mandato ancestral de cuidado de la selva, el agua y el aire puro, la preservación de un lugar donde vivir en abundancia y buena salud. También hablan acerca de las posibilidades asociadas a esta región en la búsqueda de tierra como materialidad vital para existir y medio para seguir la práctica campesina que convierte en cosecha la semilla.

Estas voces a su vez insisten en renovar la comprensión de la frontera como baldío y se arraigan en la idea de seguir forjando organización y haciendo planes propios de vida para lo que ampliamente han nombrado como región Andino Amazónica²³. De esta manera, dan cuenta de la experiencia emocional que se relaciona con la cosmovisión indígena del territorio, la historia de colonización que atraviesa esta región, las dinámicas extractivas que han

²³ Lo AndinoAmazónico es una propuesta de región que se vienen pensando desde la Mesa regional de organizaciones del Putumayo, Baja Bota Cauca y Cofanía Jardines de Sucumbíos. “La región se extiende desde el Valle del Sibundoy en la cordillera de los andes, atraviesa el piedemonte comprendiendo el área entre los ríos Caquetá, Putumayo y San Miguel, y cubre la llanura amazónica hacia el oriente hasta encontrarse con el departamento del Amazonas.” (PLADIA, 2017, p. 63)

constituido parte del poblamiento y la economía del Bajo Putumayo y la práctica campesina que se asienta y avanza en idear un lugar donde seguir siendo y haciendo.



Fotografía 8, Capítulo III, Fuente Andrea González [modificación Gloria Bonilla], Campesinas en pantaneras, Vereda La Piña de la ZRC Perla Amazónica, 2018.

Sus narrativas son relato que explica la manera de comprender lo vivido, constituyen identidad y dan significado, explican trayectorias, su ahora y sus deseos (Andrews, 2002; Jimeno, 2016). En tanto surgen en cuerpo y territorio particular, es necesario mencionar desde dónde se articulan, quiénes las encarnan, las hacen, las andan en pantaneras²⁴.

Por eso es pertinente aclarar que bien podría decirse que son campesinas, que son cocaleras, que son colonas, que son putumayenses, que son amazónicas, que son mestizas junto a indígenas y afros. También se reconocen como mujeres, por lo menos esa fue una delimitación inicial en la que nos convocamos para dialogar, esa experiencia feminizada en un contexto de violencia y extractivismo, en un lugar al que muchas de ellas, o sus familias de ascendencia, llegaron hace algunas décadas buscando tierra donde poder quedarse.

Creo que sus pertenecer-es²⁵ tienen mucho de intersticial (Bhabha, 1999), es decir, son como un entre-medio que pone en evidencia un movimiento extraño para lo que serían las

²⁴ Las botas de caucho o pantaneras son un calzado que se suele utilizar en labores del campo y para andar por caminos embarrados. Para las campesinas del Putumayo son parte característica de su indumentaria. Además, tienen un significado importante pues representan la vida monte adentro. En este sentido han sido medio de estigmatización para señalar a campesinos y campesinas como guerrilleros o guerrilleras, en tanto en las guerrillas también las botas pantaneras hacen parte de la indumentaria. Durante la época de mayor auge paramilitar en Putumayo, entre 1999 y 2005 en la cabecera municipal de Puerto Asís la gente que venía del campo no andaba en botas para evitar ser señaladas como parte de la guerrilla de las FARC-EP (ADISPA, 2012, p. 6).

²⁵ Me gusta la idea de pertenecer como una manera conjunta de ser, como un definirse con otras e ir creando desde hacer parte de vivencias e intenciones en común.

identidades autorizadas. Lo digo por las contradicciones que de entrada, y quizá en clave prejuiciosa, podrían implicar decir campesina-colona²⁶ como quien siembra para cosechar y a la vez tumba monte para poder tener tierra donde cultivar; o campesina-cocalera²⁷ como quien trabaja sembrando alimento aunque también, y principalmente coca, que aunque es algo que no consume, es lo que puede vender y transportar en el territorio donde está; o campesina-amazónica como quien trabaja la tierra para producir cosechas a comercializar, en la selva que se comprende como lugar de preservación y autoabastecimiento indígena.

Esta historia de tránsitos e intentos de identificación, de posicionamiento de lugares de enunciación, se entreteje con la materialidad de lo que se sabe hacer y el lugar que se habita; también con lo que se espera que se haga según las distribuciones de género tradicionales a la vida en el campo. Entre las familias campesinas que dependen de su propia fuerza de trabajo para la sobrevivencia, el trabajo de auto sostenimiento y el reproductivo recaen sobre las mujeres (León, 1980), son considerados una cuestión privada al tiempo que son subvalorados. En esta medida representan una fuente de vulnerabilidad económica y social (Federici, 2013) frente a los hombres y por supuesto frente a las dinámicas del capital.

Las campesinas y las organizaciones en las que se conforman y proyectan, decidieron hacer arraigo en el lugar en el que confluyeron por distintas circunstancias. Se describen como campesinas putumayenses, están muy conscientes de ser parte de un entorno vital por proteger, campesinas andino amazónicas con lo que veremos que eso abarca. De entrada al decir campesinas andino amazónicas De entrada, al decir campesinas amazónicas intento poner en evidencia, además de los *pertenecer-es* reconocidos por ellas, los procesos de diferenciación que a raíz del proyecto colonial constituyen distintas identidades subordinadas que no bastaría mencionar en una sola categoría abstracta como puede ser *mujer*.

²⁶ Cuando Andrés Cancimance (2014) analiza las maneras en las que personas campesinas han sobrellevado la guerra que sucede en el Putumayo y se han arraigado a este lugar a pesar del conflicto que allí tiene lugar, les nombra como colonos-campesinos en tanto “Son colonos porque su “lugar de origen” no es Putumayo y, son personas campesinas, porque llevan a cabo actividades productivas relacionadas con el campo y llegaron a establecer a partir de la compra u ocupación de tierra y la generación de una vida familiar y social allí (p.7 y 8).

²⁷ María Clemencia Ramírez (2022) ofrece una importante caracterización de los tránsitos que han vivido personas campesinas-colonas en la llanura amazónica tras la llegada de la coca a la región. Explica cómo al estigma absolutista de la gente colona como depredadores de la selva, se suma el de cocaleros como personas sin límites morales. Tras ser llamados colonos-cocaleros, la lucha ha sido por ser reconocidos como gente campesina-cocalera.

Al escucharles en sus trayectorias de vida, hacen eco las propuestas del feminismo descolonial, que proponen la imposibilidad de entender la subordinación de las mujeres en territorios colonizados desde una perspectiva de género ceñida a las consideraciones del feminismo blanco (Curiel 2020, Espinoza, 2016).

En este sentido, toma relevancia el énfasis propuesto por María Lugones (2008) respecto a que el género, en tanto categoría analítico-política debe estar comprendida y aplicada de forma historizada, procurando reconocer la inseparabilidad del binomio género-raza como ejercicio de clasificación social de la población mundial a partir del proyecto colonial. Entonces al interpretar, desde el Sistema Moderno Colonial de Género, es necesario considerar la historia con la que ellas se vienen haciendo en el lugar colonizado que ahora defienden y sobretodo, las múltiples y entrecruzadas maneras en que se dan las relaciones entre personas y grupos a raíz de trazar sus identidades en clave racial o étnica.

En torno a la Amazonia hay un imaginario que enfatiza la centralidad de la presencia indígena en esta gran región, así mismo en algunas subregiones amazónicas hay matices donde lo indígena se ha visto sopesado por la presencia colona-campesina (Cancimance, 2014; Chávez, 2002) que también ha entrado a hacer parte de la comprensión de este territorio y la interacción social compleja que allí sucede entre distintos grupos. Al pensar con las campesinas amazónicas, es necesario dar cuenta de lo que ha implicado la denominación *mestiza* como equiparación de lo campesino que, supuestamente excluye de un origen étnico a quienes allí se adscriben o son adscritos (Barth, 1998).

También lo que ha conllevado esta identificación en relación a la esencialización de lo indígena y lo afro, así como la subordinación tanto de lo campesino, lo indígena y lo afro en las comprensiones del estado central sobre un territorio como la llanura amazónica, donde históricamente promovió procesos de colonización que posteriormente desconoció y en torno a los cuales no garantizó la tenencia de la tierra y acceso a otros derechos. Así esta zona fronteriza ha servido para amortiguar los reclamos por la tierra que suceden en diferentes lugares de Colombia. Hacia mediados del siglo XX fue presentada por el estado como nueva

área productiva y de expansión nacional²⁸, una región baldía en la que se desconoció la presencia indígena (Chávez, 2002; Ramírez, 2001).

3.2.1 La protección de la Amazonia como legado ancestral.

La llanura amazónica o Bajo Putumayo está ubicado al suroccidente de Colombia en parte de lo que es la frontera delimitada con Ecuador por medio de los ríos San Miguel y Putumayo. Hace parte de la llamada Amazonia occidental colombiana, que se extiende cerca al piedemonte de la cordillera de los andes y que como región abarca los departamentos de Caquetá, Putumayo y Guaviare (Chávez, 2002).

Fotografía 9, Capítulo III,
Fuente: Saraya Bonilla
Lozada, [Archivo personal],
A la orilla del Putumayo,
Puerto Asís, julio 2021.



Así mismo, conforma la región de la Amazonia colombiana que abarca el 43% del territorio continental de este país ubicado al noroccidente de sur América. Siendo entonces parte del ecosistema amazónico, que se refiere como gran selva tropical, albergue del agua, la biodiversidad y el aire limpio, es denominada como entorno vital del planeta, así como lugar habitado y protegido ancestralmente por diferentes pueblos indígenas. El Bajo Putumayo o llanura amazónica, ha sido lugar de habitación ancestral de pueblos como los Cofán,

²⁸ “Desde los años 1950, cuando innumerables familias y campesinos se vieron obligados a abandonar sus regiones de origen y a buscar refugio en el piedemonte amazónico —como consecuencia de la conjunción de la crisis del minifundio en algunos departamentos vecinos y del recrudecimiento de la violencia política en otros— comenzó una verdadera colonización agraria en la región. En Putumayo, este proceso de expansión de la frontera agrícola contó, además, con un factor adicional que impartió mayor dinámica al proceso mismo de migración: el inicio de la explotación de petróleo” (Chávez, 2002, p. 202)

Coreguaje, Siona, Murui, Muinane, Kichwa y Huitoto, así como de forma más reciente de los pueblos Awá, Embera y Nasa, quienes retornaron ²⁹a resguardar la selva y el remedio.

¿Por qué está la niña ahí? Porque ella también debe de seguir los pasos por donde vamos, por lo menos ahorita la niña ya ella pues tiene un poco de experiencia, conocimiento de lo que la abuela va haciendo. Entonces por eso aquí dice pues lo que mis abuelos me enseñaban, me decían que había que cuidar la madre tierra, la madre naturaleza y el agua, porque esas tres son la vida de nosotros...son legados, legados que van quedando y no los podemos olvidar. Y dentro de eso, nosotros como pueblos indígenas debemos de vigilar, mirar que hay que cuidar la medicina, la medicina está dentro de la montaña, allá está el oxígeno puro pa nosotros. (Lola Camayo en taller sobre Narrativas de Futuro, Julio 2021)

Así habló Lola, al explicar la fotografía con la que se presentó en el taller que hicimos para conversar sobre sus narrativas de futuro con algunas mujeres de la Asociación Campesina del Sur Oriente del Putumayo ACSOMAYO. Dijo ser del resguardo Nasa Kiwe Nxusxa del Alto Lorenzo y también parte de la organización campesina del corredor Puerto Vega-Teteyé.

Enfatizó en el legado ancestral, de preservación del entorno que habitan, como causa del arraigo territorial. Lo hizo en palabras cargadas del poder de la cosmovisión propia, que escuchamos atentamente quienes estábamos allí. La comprensión de su territorio vincula resguardar la selva, entonces el arraigo se conecta con la protección del lugar de salud y espiritualidad para su pueblo.

Zulma Ulcue Camayo, también del pueblo Nasa, coincide en esta comprensión y explica sobre la medicina que está en el territorio:

Yo siempre digo no, el ser humano nunca es ajeno a la naturaleza y la naturaleza no es ajena al hombre, en esta relación de la misma convivencia lo andino-amazónico juega un papel fundamental en la sabiduría y en el potencial de conocimientos que se tiene. La diversidad, las propiedades de las plantas. Nosotros decimos todo lo que nos rodea es medicinal y si uno se fuera con un mayor, ellos toda planta que encuentran es medicina y esa relación nos hace entender el territorio necesita ser cuidado y yo creo que eso ha sido o sea desde niños nos crecemos sabiendo la importancia del territorio y por eso es tan fuerte la política en la defensa territorial y decimos nosotros estamos totalmente convencidos que las multinacionales nunca mientras la generación Nasa

²⁹ En línea de tiempo construida por el pueblo Nasa, se habla de 1948 como el año de retorno de familias Nasa Kiwnas Çxhab y Nasa Fxi'w al territorio ancestral del Putumayo. Su asentamiento en el corredor Puerto Vega – Teteyé les ha llevado a la conformación de cuatro comunidades (Minga, 2020)

continúen va estar dentro de nuestros territorios (Zulma en diálogo con quien escribe, Agosto del 2021).

Las campesinas, cuyas familias vienen de una trayectoria colona, se han puesto en diálogo con estas cosmovisiones indígenas, las explican en lo que también sienten como deseo por permanecer allí, la libertad, la vida sana, la diversidad de elementos son algunos de los referentes en los que coinciden y se permean con la perspectiva que las indígenas Nasa del corredor Puerto Vega-Teteyé tienen del territorio.

...yo digo que, aquí nosotros todavía comemos más sano, más limpio, por lo menos respiramos más aire puro... uno siente más libertad en el territorio y también experiencias que me han dado más amor por el territorio, como tener esas experiencias de conocer los productos que son de acá de la amazonia, por lo menos ver cómo son de potenciales (Enilce en diálogo con quien escribe, Julio 2021).

Enilce habla de esas experiencias que le han dado amor por el territorio, en torno a ellas construye pertenencia o sentido de lugar diría Tuan (2018) considerando que las prácticas y las aspiraciones de la gente transforman el espacio en lugar, es decir, lo hacen una realidad significada, rica en relación, percibida como singular y propia.

Las respuestas a la pregunta por el arraigo explican sobre eso que se desea. El deseo de las campesinas amazónicas implica un entretrejo de distintas visiones del territorio y definitivamente la necesidad de defenderlo. Cuando conversé con Sandra Lagos de la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica, acerca de por qué permanecer en el Bajo Putumayo, ella mencionaba la biodiversidad y la belleza como algo a proteger.

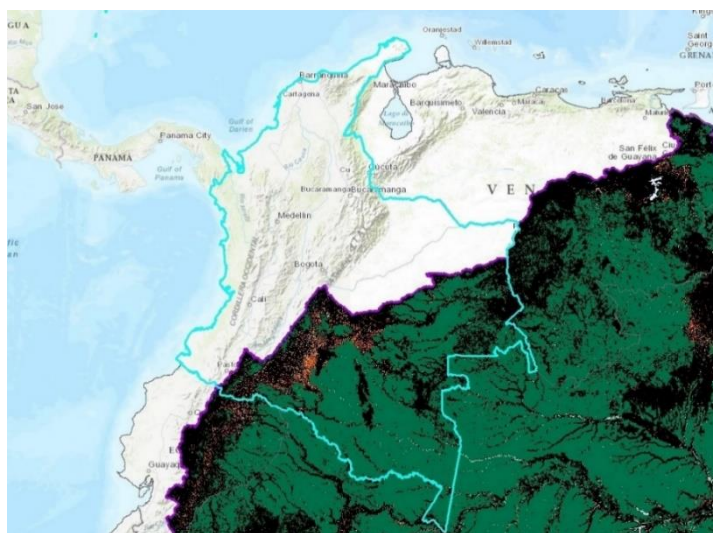
Es la biodiversidad, eso es lo que tal vez te permite el arraigo a tu territorio, a defender tu territorio por toda esa biodiversidad que tiene, que hay, y que eso lo lleva a veces a sentar posición ante las adversidades de la defensa, cómo protegemos, cómo defendemos eso hermoso que tenemos, pero lastimosamente eso se convierte como en el problema, querer defender lo nuestro se convierte en un problema porque hay muchos intereses sobre nuestro territorio, sobre nuestra biodiversidad. (Sandra Lagos en diálogo con quien escribe, Julio 2021)

La exuberancia y la biodiversidad que asociamos con la selva amazónica, están inscritas en las concepciones que las campesinas tienen del territorio, no solo como

satisfacción al poder vivir y disfrutar de la cercanía a los elementos esenciales³⁰ que allí se encuentran, sino como preocupación por lo que esta realidad de diversidad y abundancia natural ha implicado en las comprensiones externas a la región, que la ven en clave de baldío o terreno para la extracción de recursos supuestamente inagotables³¹.

En esta concepción, y a lo largo de la historia que desde la colonización española se da en la región amazónica, interviene el estado colombiano de la mano con la iglesia católica y las elites locales, más adelante con empresas multinacionales y de manera constante haciendo uso de las fuerzas militares junto a otros actores armados (Chávez, 2002; CNMH, 2015). Así, durante mucho tiempo, se ha consolidado la comprensión de lo periférico al estado central como frontera a proteger y territorio por colonizar.

3.2.2 La amazonia trazada como frontera



Mapa 2. Capítulo III, Fuente: <https://www3.socioambiental.org/geo/RAISGMapaOnline/>, Amazonía-Colombia

³⁰ Hablar de elementos esenciales puede posibilitar el contraste con la idea de recursos naturales, que se plantea en clave extractivista. Lucia Linsalta (2020) hace una crítica a la noción de naturaleza como algo aparte de lo humano y señala las dimensiones simbólica y afectiva inscritas en la propuesta capitalista que se construye sobre esta idea.

³¹ Pensando en las políticas desarrollistas de corte neocolonial que suceden en Latinoamérica, María Stella Svampa (2019) reflexiona sobre los imaginarios *eldoradistas* que justamente piensan en clave de recursos y de inagotables, y que se fundan en la asociación de la exuberancia natural con una “excesiva abundancia” de recursos supuestamente ilimitados. Esta ilusión que aún en la actualidad es adoptada por gobiernos latinoamericanos tanto neoliberales como nacionalistas-populares, se ajusta muy bien al metabolismo actual del capitalismo que exige mayor cantidad de recursos y energías, conllevando tanto la ampliación de fronteras de extracción, como dinámicas de desposesión territorial (Svampa, 2019, p. 23).

En tanto frontera, la Amazonia se entiende en perspectiva de descentramiento de la historia nacional, se le ha dado trato como territorio salvaje (Serje, 2005), periferia de la civilización o lugar pendiente por colonizar. Lo que Margarita Chávez (2002) nombra como dominio colonial misional, explica las misiones franciscanas y capuchinas que, a partir del siglo XVI y hasta el XIX, procuraban la domesticación o civilización de indios que deambulan por la selva y podían ser mano de obra para la construcción de caminos y otras diferentes tareas para el sostenimiento de las misiones (CNMH, 2015).

De igual forma, el nuevo significado económico que se dio a la región amazónica a partir de la explotación de quina y caucho durante el siglo XIX y el XX (Chávez, 2002; Ramírez, 2001) siguió conformando el imaginario capitalista de un entorno para la explotación de recursos, es decir, un territorio donde continuar desarrollando el proceso colonizador moderno.

No, lógico, pues sí, por ejemplo, las fronteras son muy abandonadas, el estado tiene muy abandonado el tema fronterizo y más dónde son zonas cocaleras y también teniendo en cuenta el petróleo. En donde salen tantas, tantas ayudas se vieran, debiera ser uno de los departamentos con más progreso, con las mejores ayudas porque sacamos mucho petróleo se explota mucho la minería, ¡pero a ver!... con otros departamentos que conozco le falta mucho.

Este tema fronterizo le falta mucho porque comenzando con las veredas el acceso al internet no lo tenemos, inclusive la señal es pésima, la educación tenemos partes donde no mandan profesores, la energía, los caminos terciarios nadie les inyecta y el municipio ni la alcaldía ni la gobernación es muy difícil que le inyecten, le toca al campesino. (Sahyra Ruíz en diálogo con quien escribe, Julio 2021)

La pregunta acerca de qué supone vivir en un lugar trazado como límite de un estado nación, trajo para Sahyra, quien justamente vivió varios años en la vereda *La Frontera* de la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica, la necesidad de hablar sobre lo que siente como abandono y desequilibrio pues lo que se extrae del territorio no retorna de alguna manera benéfica para las comunidades que allí habitan. En la Amazonia colombiana, además de la acción extractivista, la presencia del estado principalmente se ha dado por medios militares (Ciro, 2018; Serje, 2005) y se ajusta bien a la idea de defender la frontera entendida como delimitación geográfica que abarca un territorio en el que se establece un ordenamiento político administrativo específico, el cual siguen quienes se encuentran bajo el control de un estado (Brenna, 2011).

La delimitación entre Colombia y Ecuador que se extiende en la Amazonia, se ubica en una sub-región que al interior del departamento de Putumayo se conoce como el Bajo Putumayo. Allí se extienden llanuras y potreros, también áreas selváticas con mucha vegetación; se vive un clima cálido y de constante humedad; también las lluvias son frecuentes en ciertas épocas del año y por ello los cauces de los ríos suelen crecer inundando fácilmente algunas de las zonas planas (MINGA, 2017, p. 104). La época de conejeras le llaman las campesinas con quienes nos estuvimos encontrando entre junio y agosto del 2021, justo cuando suele subir el agua. Además del Bajo, está el Medio y Alto Putumayo, cada una de estas tres subregiones describen características singulares de lo que la delimitación político administrativa engloba como un departamento.

Hay diversidad de relieves, climas, ecosistemas y también prácticas culturales que se han venido incorporando en un territorio cuyas dinámicas de poblamiento han estado vinculadas tanto a la pervivencia de pueblos indígenas, como a la acogida de pueblos indígenas y campesinos desplazados del altiplano Nariñense, del Cauca, Antioquia y otros lugares de Colombia; a las políticas promovidas por el estado para la ampliación de la frontera agrícola; así como a procesos de colonización fundados en economías extractivas que han pasado por el comercio de especies silvestres, pieles de animales, madera, caucho, quina y petróleo entre otros productos, y el establecimiento de economías ilegales como la de la coca (Cancimance, 2014; Chávez, 2002; CNMH, 2015; Ramírez, 2001).

3.2.3 ¡Soy campesina de pura cepa!

Así como título este apartado, me dijo Zereida Romero cuando le pregunté si era parte de algún pueblo indígena asentado en el corredor Puerto Vega- Teteyé. Su aclaración fue muy precisa para retomar la equiparación que de lo campesino se ha hecho con lo mestizo en diferenciación de lo indígena y lo afro. Zereida me explicó que ella desde pequeña ha aprendido mucho de los indígenas, se ha interesado por sus medicinas y por trabajar en conjunto apoyándose en las acciones en las que han considerado necesario hacer en conjunto.

Una relación de mucho respeto, por ejemplo nosotros supongamos hay un paro, en el tema de defensa de derechos humanos, de territorio, ellos están ahí (*hablando del pueblo Nasa*), nosotros los apoyamos, ellos nos apoyan. Pero respetamos los acuerdos

de cada organización, nosotros nunca pasamos por encima de las organizaciones (Zereida en diálogo con quien escribe, Julio 2021)

Ese respeto del que habla Zereida, traduce los pertenecer-es distintos en los que se ubican campesinas de ascendencia colona, e indígenas³². Aunque lo campesino no constituye una categoría racial o étnica, en términos prácticos y para la Amazonia occidental sí parece funcionar como tal.

Así, a la equiparación de la gente campesina como colonos llegados del altiplano para tumbiar selva y hacerse a nuevas tierras, se asocia también lo mestizo (Ramírez. 2022). Y aún en la ambigüedad que puede suponer lo mestizo³³ es importante recordar que como diferenciación colonial, en la sociedad de castas, representó una intención de blanqueamiento, la oportunidad para cambiar de posición social alejándose de las comunidades negras o indígenas de las que se hacía parte, acercándose así a los valores europeos entonces representados por las elites criollas (Chaves, 2002).

Lo mestizo acarrea históricamente una definición étnico-racial de privilegio, no obstante, en la realidad de las personas colonas-campesinas que se les identifica como mestizas, la exclusión de la tenencia de la tierra para trabajarla les ubica en un lugar de desventaja en el reconocimiento de derechos políticos sobre el territorio³⁴. Esto sin hablar de la precarización de las labores agrícolas que, a lo largo de la historia del siglo XX y enfáticamente a partir de los tratados internacionales de libre comercio y las políticas económicas en favor del sector minero energético, determinan la cotidianidad de empobrecimiento de quienes trabajan el campo.

Sí claro, mis padres vienen de Nariño, de Cumbitara, Nariño, o sea mi papá y mi mamá cuando vienen jóvenes, muy chicos, llegan ellos acá a Puerto Asís, pero claro, ellos vienen con una expectativa de trabajar, de buscar una mejor vida, unos mejores

³² Hasta el momento no he encontrado información que profundice respecto a la relación con comunidades afro, aunque estoy consciente de que también están allí asentadas en el Bajo Putumayo, principalmente en el municipio de Orito, aunque también en el corredor Puerto Vega – Teteyé.

³³ Margarita Chávez proponer utilizar la categoría color para continuar complejizando las distinciones coloniales que se trazan en términos de raza y etnicidad y que no terminan de explicar el mestizaje. Plantea que “el color hace parte de un sistema de contrastes significativos de poder, riqueza, estatus y otros valores, instituido por el colonialismo, el cual pervive en el poder del discurso instaurado históricamente, en el que lo blanco sirve como marca de un capital simbólico que confiere poder a quien lo reclama para hacer intercambios ventajosos, tanto materiales como simbólicos” (Chávez, 2002, p. 194).

³⁴ En la constitución de 1991 de la Republica de Colombia se inscriben los derechos sobre la tierra y el territorio para comunidades indígenas y afrodescendientes, es decir para quienes se les reconoce como parte de grupos étnicos históricamente excluidos y expropiados de sus territorios ancestrales.

ingresos y llegaron acá y acá se quedaron (Sandra Lagos en diálogo con quien escribe, Julio 2021)

La búsqueda de la tierra corre en paralelo a las demandas que atraviesan la historia de la violencia y el conflicto armado en Colombia. Es a mediados del siglo XX, cuando aumenta la llegada de colonos a la Amazonia occidental, esto en parte es resultado de las políticas del gobierno colombiano de entonces, por promover la colonización de tierras antes que realizar una reforma agraria que distribuyera la propiedad sobre la tierra (Ramírez, 2022).

La alternativa de la Amazonia como ese lugar al que se podría expandir el poblamiento y la “adjudicación” de tierras, se sustenta en la idea de territorios vacíos que, desde finales del XIX, la nación tiene de esta región como poco conocida y poblada, pero con amplio potencial colonizable (Ramírez, 2022; Serje, 2005). La acogida de estas políticas de colonización dirigida, que se dieron de formas espontaneas a raíz de distintas bonanzas económicas, representan el anhelo de lugar dónde asentarse en tranquilidad a ser lo que se es, a hacer lo que se sabe.

- Mis padres son nariñenses, ellos llegaron aquí en el Putumayo en el 60, allá donde vivimos y ahí nacimos nosotros, entonces yo estoy nacida y criada aquí.
- ¿Y ellos porque se vinieron para acá?
- Por la madera yo creo que fue porque papi cortaba madera artesanal, con serrucho, no con motorcito, sino con trocero y el serrucho. Pero fue muy agricultor, él le gustaba mucho sembrar maíz y arroz él se sacaba los 100, 150, 200 bultos de maíz. (Elvia en diálogo con quien escribe, Julio 2021)

Lo campesino esta enlazado con la tierra y las ideas de territorio que se conforman a partir de su tenencia, para el trabajo en la producción de alimentos, aunque también en relación con otras actividades económicas.

En general se trabaja para sacar de la tierra el alimento. Para algunas campesinas tener apropiado el saber y las habilidades para la siembra y la cosecha, dificulta entender la mediación con el dinero que parece inevitable en otros lugares como la ciudad, donde no se puede tener tierra para subsistir. Entonces en clave campesina, el arraigo conlleva garantizarse la posibilidad de hacer con la tierra, de sobrevivir por ese medio.

¿¡Cómo vivir!? (*hablando de una ciudad*) si yo me miro como una mendiga porque quedaría como totalmente perdida, entonces eso hace que uno acá en el territorio haga

lo que los demás digan porque aquí lo único que tengo es la tierra y como yo se trabajar la tierra pues aquí me quedo, pues es lo que hago. Sí, si me obligan a sembrar coca pues me toca porque es lo que sé, si solamente sé trabajar la tierra y si me voy a una ciudad o un pueblo me miro así: como una mendiga. (Magola en diálogo con quien escribe, Julio 2021)

Las reflexiones que hizo Magola Aranda, de la Zona de Reserva Campesina, respecto a por qué en el Bajo Putumayo un campesino o campesina prefiere permanecer allí en lugar de irse del territorio, ante la presión de un actor armado para que siembre coca, las asocio con lo que Estefanía Ciro (2016) propone al explicar que la gente campesina que cultiva coca en la llanura amazónica está haciendo un esfuerzo para avanzar en la posibilidad de tenencia de la tierra y participación de la dinámica agrícola que sucede en la selva que habitan. “El cultivar coca se articula en esta dinámica de lucha del campesino por vivir de la tierra, por permanecer en el campo” (p. 47).

En perspectiva de Ciro (2016) la gente campesina – colona- cultivadora de coca, son quienes dan surgimiento al campesinado amazónico, se arraigan a partir de su trabajo cultivando coca. Diría que también con la siembra del pancoger, de la cría de pequeñas especies y la colectivización para intentar transitar a formas de sustento basadas en otros productos que sean comercializables, considerando la infraestructura de la región.

-En MEMPA teníamos la crianza de pollos, la incubadora. Se llevaban huevos y se sacaban pollitos y se vendían los pollitos, entonces eso era para nosotros muy importante. Otra cosa que íbamos a empezar, estábamos empezando a sacar semilla de estropajo.

- ¡¿semilla de estropajo?!

- Sí sacar el estropajo, así venderlo, pero no sacar sólo estropajo así y venderlo lo íbamos a sacar de una vez así con marquita de MEMPA (Magola en diálogo con quien escribe, julio del 2021)

Al decir MEMPA, Magola se refiere a la Asociación de Mujeres Mi nombre es Mujer Perla Amazónica, que hace parte de la Zona de Reserva Campesina. Está hablando en *tiempo contenido* pues les ha tocado pausar sus actividades por las amenazas del grupo armado Comando de la Frontera, que finalizando el 2020, circularon una amenaza directa hacia quienes lideran el proceso territorial de la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica y a

través de reuniones que convocaron en algunas veredas, advirtieron que no se opongan a la actividad petrolera y tampoco intenten la sustitución de cultivos de coca (Justicia y paz, 2020).

Estos dos asuntos que han sido parte central de la lucha de esta colectividad campesina y en particular de las mujeres que en su interior se vienen organizado, evidencian cómo lo campesino también se ha entendido en relación al autoreconocimiento en una identidad que ubica la familia y la comunidad como maneras de organización social y del trabajo, y que tiene una perspectiva organizativo-política con sus propias maneras de gestión colectiva y la pretensión del reconocimiento de las propuestas propias para procurar mejores condiciones de vida a sus comunidades y territorios (Güíza et Al., 2020; Ramírez, 2001).

Más de 35 años vivo en la vereda, conozco casi todo el corregimiento en la Perla Amazónica porque lo he recorrido, por eso uno entiende y comprende lo bueno, lo malo y que pueda pasar con nuestro territorio. Entonces eso le da como el arraigo a uno, pero también la firmeza de hablar y de defender y de proteger eso que es nuestro porque uno ha vivido y lo conoce muy bien (Sandra en diálogo con quien escribe, Julio 2021).

Según Sandra, lo que se vive se sabe, autoriza y da fuerza para posicionarse y continuar aun cuando se vivan condiciones adversas. En el contexto de control armado que sucede en el Bajo Putumayo, defender el territorio y resistir a las dinámicas de despojo que se imponen por medio de la fuerza, también son motivos de arraigo.

Está todo por hacer y es un proyecto colectivo de vida que hace tiempos se viene cocinando y se quiere realizar. Hacer pervivir la memoria organizativa y cultural y no dejar que desocupen el territorio para las multinacionales, fue lo que Zulma Ulcue reiteró.

Es también el amor a la memoria que queda, yo creo que es también como uno puede caminar está memoria de lo que fueron los padres, sus familias y eso le permite a uno seguir avanzando. Y también lo digo porque lo he vivido personalmente, nosotros como familia hemos sido muchas veces amenazados, yo individualmente primera vez. Pero como familia si ya muchas veces y nosotros nunca vimos la opción de salir del territorio, o sea mi papá siempre dijo del territorio no nos vamos a ir, si hay algo que nos va a pasar pues que nos pase dentro del territorio, pero no nos vamos a ir... yo digo es el amor al proceso, el amor a la gente al territorio, y papá decía: si nos vamos ¿quién va a seguir moviéndola la comunidad? (Zulma Ulcue en diálogo con quien escribe, julio de 2021)

3.2.4 El tiempo contenido del todo por hacer allí.

Al escuchar su primer deseo de futuro que es permanecer donde están, sus narrativas explican por qué el arraigo, de dónde viene, cómo sucede, hacia qué se prolonga. “Tanto el espacio como el tiempo se orientan y estructuran por el ser con un propósito” (Tuan, 2018, p. 56), el arraigo se hace en común y estructura el ser y estar. El arraigo habla del sentido de lugar y lo aprendido o inventado como posible destino.

Así como en el mundo campesino la tierra es indispensable para vivir, es la base de su práctica económica y de sus formas familiares y comunitarias, en la cosmovisión indígena “el indio sin territorio no es indio”, como me explicó Zulma Ulcue; en el territorio se protege la vida de la cultura, las especies, la medicina. En medio de las dinámicas de poblamiento de la llanura amazónica se han dado procesos de confluencia entre lo indígena y lo colonocampesino que, aunque traen énfasis particulares, coinciden en la idea de defender un lugar con el que se da una vinculación material, espiritual y estética.

Se quiere cuidar aquel territorio al que se pertenece de antaño, la selva, tanto como aquel lugar al que se llegó en la búsqueda de tierra dónde hacer la vida y ahora se pertenece también en clave de lo admirable de su belleza y exuberancia. El que haya confluencia no quiere decir que no exista posibilidad de conflicto o momentos de desencuentro. Sin embargo, el sancocho que cocinan es más sabroso que preparar cada ingrediente por aparte. Las maneras segmentadas de pensar lo campesino aparte de lo indígena y lo afro, por supuesto que sucede en el relacionamiento entre unos grupos y otros, no obstante, las vinculaciones que se generan son más orgánicas, permeables. Habilitan algunas visiones en común que siguen estando en perspectiva de realizarse.

Esa intención de lo que está por hacer, de lo que aún no se ha podido realizar en medio de las prohibiciones y las dinámicas de despojo que se imponen por medio de la fuerza allí en el Bajo Putumayo, configura un tiempo condensado en el que se siguen trazando los propósitos a partir de permanecer pacientemente en el lugar legado para proteger, o habilitado como medio de vida y subsistencia. La Amazonia es la materialidad que propicia la experiencia emocional del arraigo, el amor que expresan por este entorno y las sensaciones de libertad y bienestar que allí les suceden, de alguna manera sopesan la zozobra o incertidumbre que generan los actores armados y las economías extractivas que ellos respaldan.

Ser campesinas amazónicas trae a cuenta la posibilidad de inaugurar nuevos mundos en tanto no se ocupan lugares antes reconocidos en la clasificación social. Los planes colectivos de vida que se piensan para sus territorios en el corredor Puerto Vega – Tetetyé o en el corregimiento Perla Amazónica, así como en lo que ampliamente entienden como región Andino-Amazónica, explican sobre esa capacidad de unir esfuerzos entre diferentes grupos que se sienten arraigados y en contradicción con la imposición colonial violenta. Las campesinas e indígenas que participan de estas iniciativas además se plantan enfáticamente contra la guerra, y en la seguridad que les da el territorio que entienden y están dispuestas a defender.

3.3 Narrativa desde la rabia y contra la guerra. ¡A una le ardía el corazón! Se trataba de defender la vida.

Justo en estos días mientras escribo estas líneas y vuelvo a escuchar las reflexiones de Zereida, Luzda, Sandra, Zulma, Sahyra, Amanda, Magola, Enilce, Lola, Elvia, Jael, Flor, Ana Ruth, Luz Mery, Oliva, Janni, de todas, sigue sucediendo la guerra de la que ellas hablan con hartazgo, en medio de la que sobreviven y contra la que se posicionan y organizan. El 28 de marzo de este 2022, sucedió a manos del ejército nacional una masacre en la vereda El Alto Remanso del municipio de Puerto Leguízamo en Putumayo³⁵. Exactamente ahí no viven las campesinas de ACSOMAYO o la Zona de Reserva Campesina, sin embargo, sí son así las situaciones que saben latentes en sus veredas ubicadas río arriba.

Lo que recientemente sucedió, esta masacre sobre la que se sigue debatiendo en Colombia sin llegar a alguna acción concreta, parece otro nudo en una red de impunidad que

³⁵ Era lunes festivo y la comunidad del Remanso y alrededores, compartía en un bazar, convocado por la junta de acción comunal, para recoger fondos colectivos por medio de un concurso de baile, un campeonato de microfútbol, y la venta de comida y licor. Repentinamente el ejército nacional de Colombia se presentó en el lugar, llegó con vestimenta negra y abriendo fuego contra las personas que allí compartían y disfrutaban dispararon indiscriminadamente, hiriendo y asesinando a varios líderes comunales y autoridades indígenas, así como a otras personas entre quienes también hay desaparecidos (AlaOrillaDelRío, 2022). Ahora quieren presentar esta acción como un operativo exitoso contra las disidencias de las FARC-EP. Así lo publicita el ejército en sus medios y redes sociales, señalan como cabecillas del Comando la Frontera a las personas asesinadas. Días después, diferentes organizaciones de derechos humanos que se movilizaron en una misión de verificación, aseguraron que: “El 28 de marzo sobre las 7 de la mañana, se desarrolló una Ejecución Extrajudicial, la cual pretendió ser presentada por el Ministerio de Defensa como un exitoso operativo con blancos legítimos” (Prensa Cajar, 2022).

evidencia las formas expresivas de la violencia de las que habla Rita Laura Segato (2014), al explicar sobre la violencia como recurso común del capital y el estado para imponer su perspectiva territorial. Esta masacre es un recordatorio de que hay vidas eliminables, que sirven como cifras de eficacia para el bando oficial del negocio de drogas y guerra. También es la materialidad del temor a la muerte, la ruptura de vínculos comunitarios en medio de las apuestas campesinas e indígenas por construir políticas de vida a pesar del despojo y el extractivismo que se impone a sus territorios. Da cuenta de la tensión territorial, diría Porto-Gonçalves (2001), es decir permite ver en una escena, desafortunadamente de crimen, el enfrentamiento entre modelos antagónicos de organización social que están marcados por comprensiones locales y globales, por la defensa de la vida en arraigo y comunidad, y la intención de que se desplacen las comunidades que habitan un territorio sobre el que hay intereses económicos extractivos.

Esta masacre también es el presente del post-acuerdo sin concretar, las bifurcaciones de un tiempo de paz anhelado, es decir los ires y venires de un futuro que se lucha en el presente, que quiere hablar de la guerra en pasado y que todavía encuentra un poquito de inspiración en el alivio que representó la negociación para el fin del conflicto, que tuvo ocasión entre 2012 y 2016 cuando se firmó el reciente Acuerdo de Paz.

¡Muy difícil últimamente! Todos pensamos que el acuerdo de paz al principio fue muy hermoso, lindo se sentía, no había muertes. Nosotras siempre vivíamos cerca de las balas, en medio de las bombas, entonces se sintió esa paz, esa tranquilidad, hubo un cambio inmenso, se sentía paz, se sentía esa tranquilidad y decíamos ahora si de verdad vamos a vivir bien, bien en Colombia, porque de verdad no hay a donde uno irse, pero uno a veces ya no quisiera vivir en Colombia porque uno no es nadie así tenga su tierrita los que manda son otros (Magola Aranda en dialogo con quien escribe, julio del 2021).

Magola explica que se es nadie cuando hay otros que deciden sobre el territorio y la vida, cuando imponen usando la fuerza y expandiendo el miedo a través de ejércitos, grupos y bandas. Son muchas las contingencias que ha implicado la dinámica de confrontación, alianzas y re-estructuración de actores armados durante los últimos cinco años en regiones de Colombia como el Bajo Putumayo. Las nuevas maneras de actuar de quienes antes hicieron

parte de la guerrilla de las FARC-EP y que, ahora como parte de las disidencias³⁶, se conforman en asocio con otros grupos armados en torno al negocio de la droga y el control territorial para garantizar la extracción de petróleo y otros minerales, ha traído más zozobra y desconcierto.

“No se sabe quién es quién” dijeron varias campesinas en las conversaciones que tuvimos y así, abonaron al panorama que analiza Rita Segato (2014), al explicar la diversidad de actores o corporaciones armadas que están en confrontación y donde se incluyen también la fuerza armada del Estado, o lo que Segato llama seguridad pública, respecto a la que recalca su accionar en “duplicidad” (p. 21) para realizar acciones de guerra fuera de las reglamentaciones legales, es decir, actuar en clave paramilitar.

Muchas veces las campesinas con quienes conversé, hablaron de *Los armados*, lo hicieron así, en genérico, les voy a seguir en esta idea, entendiendo *los armados* como los distintos actores alzados en armas que actúan de forma grupal y bajo un orden jerárquico, valiéndose de la fuerza para imponer su perspectiva. Por supuesto, esta acepción tiene matices según distintas circunstancias que han vivido con cada uno de los distintos grupos y lo traeré a cuenta en su especificidad cuando sea necesario. Sin embargo, considero que decir los armados delimita por una parte una sensación reciente que ha traído el pos-acuerdo de que “...no se sabe quién es quién”; y de fondo el asunto del poder vertical que no tiene marcha atrás.

La presencia de estos distintos actores armados en la cotidianidad de las comunidades campesinas tiene matices según la experiencia corporizada, según los procesos de diferenciación trazados en los cuerpos (Lugones, 2008). Para quienes se entienden y son entendidas como mujeres, estos procesos de imposición han implicado ser medio de expresión de las violencias que se quieren manifestar al enemigo (Segato, 2014), manera de generar rupturas en los lazos comunitarios, ubicándoles como sujetas de desprestigio y vergüenza a partir de la violencia sexual, usando estratégicamente la concatenación que trae para la comunidad y el territorio, la agresión sobre los cuerpos de las mujeres (Fulchiron, 2016).

³⁶ Por ejemplo, el Comando Bolivariano de la Frontera es un grupo armado vinculado al narcotráfico y al que pertenecen exintegrantes de las FARC-EP, así como de organizaciones del crimen organizado como “La Construcción”, “La Mafia” y “Los Sinaloa” (Defensoría del Pueblo Colombia, 2022).

Creo que a las mujeres las ha hecho fuertes y tomar esas decisiones todas las secuelas que ha dejado la guerra y de manera específica el tema de la violencia sexual. En donde la piel ha quedado tan marcada, han quedado tantas huellas de dolor y todo que exterioriza gran parte de esa situación volviéndose fuertes frente a otras adversidades que pone la vida. (Amanda en dialogo con quien escribe, julio 2021)

La violencia sexual ha sido un medio de guerra utilizado por los actores armados junto a otras formas de agresión que recaen sobre las mujeres, con la intención de deshacer lazos comunitarios y territoriales. El dolor que han pasado por el reclutamiento de sus hijos, el asesinato de sus familiares o las amenazas y desplazamiento de quienes lideraban sus procesos organizativos (Ruta Pacífica de Mujeres, 2013), les ha implicado gestiones y decisiones de mucha fortaleza y creatividad para mantenerse en sus proyectos de comunidad, contra el extractivismo y la devastación de la naturaleza.

En medio de este dejavu que hace parecer un despropósito hablar del futuro, voy a seguir el diálogo con ellas para explicar lo difícil que es ser campesino o campesina en Colombia, sobre los intereses que se posicionan por la fuerza e intentan cercar los proyectos de vida propios de sus comunidades. Para retomar las maneras de las campesinas amazónicas para sortear las vivencias que en cuerpo propio han pasado en medio de la guerra y las maneras en las que las han gestionado, voy a explicar sobre la rabia que las ha movilizado a organizarse contra las prácticas de control e intimidación, así como frente a la negligencia del estado. Me dijo Elvia que “...el miedo existe, pero peor es la cobardía y la flojera para enfrentar la situación”, le sigo la pista para adentrarme en su capacidad de sobrellevar esta larga guerra y proyectar un futuro fuera de la imposición colonial y patriarcal que representa la confrontación armada, imaginarse un territorio con justicia y donde puedan sembrar en paz.

3.3.1 Querer labrar la tierra en medio del extractivismo impuesto por la fuerza

Así como se representa en el siguiente collage, el Bajo Putumayo es confluencia de muchos elementos distintos, la historia del territorio está llena de complejidades, mezclas y sobreposiciones. Como expliqué en la narrativa del arraigo, es un lugar comprendido como exuberante y lejano, en esta medida propicio para colonizar y a la vez sacrificable desde la noción capitalista de explotación de recursos naturales. Entre las dimensiones de lo salvaje a las que se adscriben algunos territorios desde la perspectiva del estado nacional y el capital, la violencia o ausencia de ley que suponen en los mismos, es la que delimita la acción por la

fuerza con la se hace presente el estado colombiano en esta zona fronteriza donde el extractivismo se entreteje de manera directa con la guerra (Ciro, 2020; Serje 2005). La intervención para reestablecer un orden, se presenta como una cruzada de pacificación a partir de la lucha contrainsurgente, la política antidrogas y la guerra contra el terrorismo, auspiciadas por el gobierno norteamericano (Bautista et Al., 2018, p.17; Ciro, 2018). La fuerza pública³⁷ ha sido la forma de presencia del estado colombiano en el Putumayo y otros departamentos periféricos.

Ilustración 3, Capítulo III, Fuente: <https://www.altairmagazine.com/voces/narrativas-desde-la-selva/?fbclid=IwAR2cMs7l-ZRDRqIgA6GtrvKGNsVJGWY1AGU0pXsdMDioEQSRwn6wRWv5> Hk, Collage Putumayo.

³⁷ Aquí se vincula: Ejército, Policía, Fuerza Aérea y Armada.

medios de comunicación y personajes políticos, se refieren a campesinos, campesinas e indígenas de la región.

A partir de este imaginario de seres y tierras salvajes se justifica la violencia y la extracción en pro del desarrollo, que muestran como una promesa de civilización de la que paradójicamente no hacen parte quienes allí habitan. En perspectiva del sistema moderno colonial de género, de esta manera se da continuidad a procesos de diferenciación para la deshumanización de ciertos cuerpos y territorios en pro de un proyecto capitalista que requiere el cercamiento (Duarte, 2016; Federici, 2015) de prácticas campesinas, la exclusión de sus formas de comprensión del territorio y el despojo de tierras por la fuerza.

El modelo de desarrollo extractivista que sucede en paralelo al conflicto armado en Colombia, además de traer daños para la naturaleza, implica cambios en las relaciones sociales y económicas de los territorios y la afectación de formas comunitarias que allí suceden. En tanto propician el desplazamiento de poblaciones para el acaparamiento de tierras con miras a apropiarse de recursos locales, conllevan ejercicios de control territorial que se realizan por medio de la fuerza y la violencia (Ulloa & Coronado, 2016). Sandra Lagos explica la relación entre el modelo extractivista, el abandono estatal y la corrupción que se lleva del territorio tanto recursos como ganancias, sin considerar las prácticas y proyectos de vida de quienes allí habitan

Pero he ahí culpable quienes nos gobiernan y las mismas petroleras que son de otros países, que se vienen a llevar la riqueza de nuestro territorio, son las que pagan al sector armado para silenciar la dirigencia y para destruir un proceso organizativo que defiende el territorio y eso lo saben todos los habitantes de la Zona de Reserva Campesina, cómo amenazados, se ven obligados a firmar una sismicidad para una posible extracción petrolera, ¿quién dice algo sobre eso?, nadie, porque el que diga algo se muere simplemente, ¿quién lo ordena?, el gobierno y las mismas empresas petroleras llámense como se llamen, y qué hace el pueblo ante semejante monstruo si el que tiene que defender los derechos, que es el gobierno colombiano, entrega el territorio en concesión, desconociendo que hay seres humanos que lo habitamos, que hemos nacido y hemos crecido en nuestro territorio, desconociendo el impacto ambiental que genera, y cómo vienen unas empresas extranjeras fortaleciendo y generando la guerra y lo que hace el pueblo ante semejante monstruo es simplemente callar porque ¿qué puede hacer? ¡Está difícil! (Sandra Lagos en diálogo con quien escribe, julio 2021).

Esa sensación de impotencia de la que habla Sandra, se ha venido constituyendo en las trayectorias de vida campesina en las que la violencia ha recaído de manera enraizada y creciente. Algunas de las razones para que esto sea así, tienen que ver con la desigualdad en la tenencia de la tierra, con la pugna sobre el uso del suelo y con los proyectos extractivos sobre los territorios que habitan campesinos y campesinas, indígenas y negros.

En el informe de la comisión de la verdad *La Guerra contra el campesinado* (DeJusticia, 2022), se explica que “...de 432.493 víctimas registradas entre 1958 y 2018 al menos 251.988 son campesinas, lo que equivale al 58%” (p. 1) de las personas que se han reportado afectadas por el conflicto armado. Además de las cifras, se considera esta afectación hacia la gente campesina en tanto no se han dado cambios sociales a su favor y, por el contrario, se ha enfatizado la violencia, la estigmatización y exclusión hacia ellos, ellas y los procesos organizativos que han conformado en búsqueda de reconocimiento, redistribución y participación. En el presente de las campesinas amazónicas así sigue pasando:

El énfasis en la violencia hacia la gente campesina en el Bajo Putumayo está trazado por la presencia de diferentes actores en armas, legales e ilegales, guerrillas, paramilitares, fuerza pública. Durante la década de los ochenta, hicieron presencia en el departamento grupos guerrilleros como el Movimiento 19 de abril (M-19)³⁹, el Ejército Popular de Liberación (EPL) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo (FARC-EP). Estos grupos insurgentes, con sus propias particularidades, en sus orígenes se proponían luchar por la reforma agraria y la transformación de las condiciones de vida del campesinado en Colombia, se oponían a las políticas extractivistas de gobiernos neoliberales y buscaban la toma del poder por la vía armada.

En esta vía, las acciones de las guerrillas han incluido el atentado contra infraestructuras petroleras y empresas multinacionales, a quienes el gobierno nacional concesionó la explotación de crudo, en una



Fotografía 10, Capítulo III, Fuente: Federico Ríos Escobar, [Modificación Gloria Bonilla], Comandos de la Frontera, 2022.

³⁹ El M-19 es una guerrilla de corte urbano, que también se expandió a algunos entornos rurales

región que ha sido demarcada como cuenca sedimentaria de gran importancia para el país y donde se sigue proyectando la consolidación de una industria extractiva colombiana (Ciro et al., 2016). La acción de la fuerza pública se ha dado para garantizar la dinámica petrolera, ha sido una arremetida de control militar por los que entienden como bienes naturales:

Es una región donde siempre fue la cuna del frente 48 de las FARC y entonces ya con el tema del boom petrolero, eso empieza a haber harta presencia militar y empiezan todas las confrontaciones, enfrentamientos, hostilidades, pero que realmente se hacen violando el derecho internacional humanitario, se presentan muchas ejecuciones extrajudiciales, desplazamientos masivos, gota a gota entre veredas y fronterizos, o sea es una situación muy caótica desde el 2001 hasta el 2009, mejor dicho es una situación que no da tregua (Enilce en diálogo con quien escribe, julio 2021)

Como dice Enilce, la región ha sido el lugar del frente 48 de las FARC y así mismo, foco de la política contrainsurgente del estado, junto a la acción paramilitar. En medio del desarrollo de la economía de la coca en el Bajo Putumayo, las guerrillas también entraron a participar de las pugnas por cargamentos, rutas y ganancias del narcotráfico (CNMH, 2015). La vinculación a este negocio le permitió a las FARC-EP ampliar su capacidad militar para atacar a la fuerza pública y la infraestructura extractivista (CMH, 2012). También continuar procesos de trabajo político y de establecimiento de regulaciones en el territorio.

Así no solo en términos militares, sino socio ambientales y políticos, en la década de los noventa, la guerrilla de las FARC-EP estaba fortalecida en el Bajo Putumayo. Contra su consolidación y la de otras guerrillas el gobierno nacional emprendió una guerra contrainsurgente que vincula fuerzas legales e ilegales. En el Putumayo con la arremetida paramilitar, a través del Bloque Sur Putumayo de las Autodefensas Unidas de Colombia, se llegó a imponer el terror y debilitar los lazos comunitarios, por medio de violencia sexual, masacres, estigmatización y persecución a personas y comunidades que consideraban colaboradoras de las FARC-EP. La presencia paramilitar no solo se dirigió a combatir la guerrilla, sino también a defender el proyecto extractivo y recuperar el control del tráfico de drogas.

Y yo me les metí por ese lado ya cuando él me dijo eso y les decía “es que ustedes lo que quieren hacer es explotación petrolera y ustedes no les interesa la guerrilla, ustedes nos quieren es sacar a nosotros los campesinos que vivimos en el territorio y nosotros no nos vamos, cueste lo que nos cueste nosotros no nos vamos (Sandra en diálogo con quien escribe, julio 2021).

Sandra, Zereida, Zulma y Enilce recurrentemente hablaron de ese propósito por desalojar a la gente campesina, a quienes labran la tierra y estorban para la ampliación de campos petroleros. Escuchándolas pensaba que estás prácticas vienen sucediendo hace siglos y son parte de las formas de conformación capitalista que suceden desde el proyecto colonial.

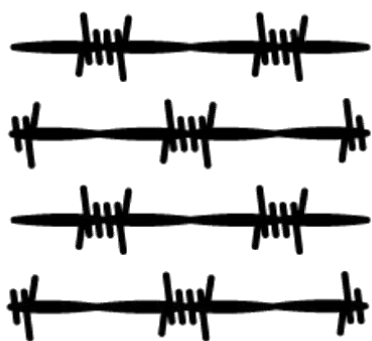


Ilustración 5, Capítulo III, Fuente: <https://iconoclasistas.net/>

Entender los antecedentes históricos, como nos lo propone Silvia Federici (2015) al analizar en la edad media las luchas del campesinado europeo por sus tierras y los comunes, permite ver lo recurrente de las políticas de despojo y desplazamiento, así como su relación con las formas de expansión colonial que siguen vigentes. Federici explica cómo la guerra contra las clases trabajadoras que sucedió en el siglo XVI en diferentes países de Europa fomentó la transformación de tierras comunales en cercamientos privados, valorando como derroche la utilización de campos abiertos para fines agrícolas y expropiando de esta manera las riquezas comunes.

Esta práctica se extendió a la América colonizada, por medio del sistema de encomiendas con el que los colonizadores se apropiaban las tierras comunales indígenas. Esas formas coloniales y capitalistas, que vienen de tiempo y lugar lejano, se muestran renovadas en el transcurrir de la historia del conflicto en Colombia donde la lucha por la tierra y la posibilidad de trabajarla están en el centro. Carlos Duarte (2016) analizando los cercamientos que se reproducen en tiempos recientes en el Putumayo y otras regiones de Colombia, explica dos lógicas complementarias: la precarización de la economía de las poblaciones rurales en Colombia, la cual relaciona con la firma del tratado de libre comercio con Estados Unidos con el que se desprotegió el sector agrario; y los desplazamientos y repoblamientos que ha

implicado el conflicto armado particularmente en relación a la estrategia paramilitar contra la insurgencia que más adelante se conformaría como forma de gobierno territorial e implicó el desplazamiento de muchas personas habitantes del campo entre 1990 y 2010 (Duarte, 2016, p. 25).

En Colombia, la tendencia a la internacionalización de la economía también se expresa en proyectos extractivos con los que el gobierno nacional respalda al capital trasnacional, en la idea de vincularse a las dinámicas económicas globales con la ilusión desarrollista (Svampa, 2019) de acercarse a las dinámicas de países industrializados. Entonces a partir de la explotación de elementos naturales catalogados como recursos, se reproduce un modo histórico de ordenamiento territorial que, a partir de la colonia delimita los lugares destinados a la economía extractiva como “...fragmentos espaciales periférico-dependientes eminentemente proveedores de materias primas” (Machado, 2016, p. 21).

Entonces hay unos pocos, quienes se piensan el territorio y la biodiversidad como un negocio para generar dinero, pero no el territorio y la biodiversidad para poder vivir bien, vivir de una forma sana, saludable; entonces ahí en eso hay como ese conflicto, unos que queremos defender y otros que simplemente quieren destruir para beneficiarse unos cuantos y lo más triste y preocupante es que es a costa de la vida, entonces es muy triste, pero a la vez es muy bonito eso hermoso que tenemos, que es el territorio y la biodiversidad, que es unestro territorio (Sandra Lagos en diálogo con quien escribe, julio 2021)

Sandra hace explícita la tensión (Porto-Gonçalves, 2001) que está en juego. La extracción de recursos para el capital trasnacional, frente a la protección de la vida y el cuidado de la biodiversidad. Las campesinas amazónicas, así como otras defensoras del territorio en Abya Yala, comprenden las implicaciones del extractivismo para su territorio en diferentes dimensiones que pasan tanto por lo biofísico como lo económico, político, cultural y corporal, como lo explica el Colectivo Miradas Críticas al hablar de (re) patriarcalización (2020).

En su propuesta, este colectivo considera que así como las actividades extractivas suponen la reorganización de la economía local alrededor de la presencia de una empresa en el territorio, también implica una alteración de los ciclos de reproducción de la vida que se expresan en contaminación de ríos, deforestación y afectación de los suelos y conllevan a un

sobreesfuerzo para quienes están a cargo de diversas labores relacionadas con el mantenimiento cotidiano de la vida, es decir, las mujeres.

De igual forma, plantean que el desarrollo del extractivismo trae a cuesta formas de toma de decisión masculinizadas y en tanto viene acompañado de actores armados, contribuye en reforzar estereotipos sexistas que suponen a las mujeres y sus cuerpos como propiedad de los hombres. Desde esta comprensión de la (re) patriarcalización de los territorios a partir del extractivismo, y la respuesta de las mujeres contra la implantación en sus territorios de megaproyectos que refuerzan los lazos entre formas coloniales, patriarcales y capitalistas (Colectivo Miradas Críticas, 2020, p.32), pueden entenderse las luchas de las campesinas amazónicas contra las petroleras y las políticas de estado que las respaldan.

3.3.2 Organizarse contra la guerra al campesinado

Desde todas nace la defensa, nace desde la mente de cada una, desde el tema de defender acá el territorio, entonces todas dicen defendemos las comunidades a causa del conflicto que existe hace más o menos 20 años que empezó un conflicto fuerte en el territorio. Entonces nace el interés de organizarse y de poderse unir como mujeres para decir que no haya más violencia en el territorio (Participante en taller narrativas de futuro, julio 2021)

No por un asunto esencial, pero sí por un acumulado histórico, que se expresa en sus trayectorias de vida, algunas personas están particularmente dispuestas a comprometerse en acciones contra la guerra. En el Bajo Putumayo las mujeres se han convocado en esta apuesta desde posicionarla al interior de sus organizaciones, emprender acciones directas e inmediatas frente a los ataques y agresiones, o participar en espacios amplios que como el Movimiento Popular de Mujeres por la Vida y el Territorio tiene en perspectiva una vida digna en oposición a la guerra.

Las razones por las que las mujeres se han interesado en esta apuesta, pasan por varios motivos: las afectaciones particulares que la guerra ha traído sobre sus propios cuerpos, el dolor ante el asesinato o reclutamiento de hijos, hijas o familiares, la amenaza latente de tener que abandonar el territorio y por supuesto, la cercanía con la reproducción de la vida que conlleva la conciencia de protegerla.



Fotografía 11, Capítulo III, Fuente: Carlos Fernández, Círculo de apertura encuentro de campesinas, Asociación MEMPA, ZRC Perla Amazónica, 2018

En el Bajo Putumayo en particular, también las mujeres han tenido un rol central, en las organizaciones campesinas, en las cuales se optó porque las mujeres asumieran roles representativos como estrategia de protección colectiva ante la arremetida paramilitar de inicios del 2000. Las mujeres iniciaron liderazgos visibles y arriesgados, ante el temor extendido entre los hombres quienes estaban siendo asesinados.

Porque de todas maneras los hombres después de la muerte de Luis Bastidas que era el presidente de la asociación, pues realmente los hombres quedaron como muy llenos de miedo y de temor y pensaban que los hombres estaban como muy expuestos o muy visibles a que les pasara algo en manos de los actores armados que de pronto la mujer podía pasar más desapercibida... lo que es el rol de las mujeres en el tema organizacional ha sido fundamental hasta ahora y podemos decir que no necesitamos estar en los cargos de alto poder, por lo menos ser la presidenta de la asociación o esto o lo otro, sino que nosotras estamos en los espacios que debemos estar y desde los cuales nosotros podemos incidir y podemos aportar (Enilce Bernal en diálogo con quien escribe, julio 2021)

Algo semejante a lo que explica Enilce sobre ACSOMAYO, sucedió en la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica donde también las mujeres asumieron roles visibles para poder continuar los procesos organizativos en medio del asedio paramilitar. Esta coyuntura del conflicto, que a partir de lo que ellas cuentan resulta un parteaguas en las maneras organizativas de ambas organizaciones campesinas, permite ver dos asuntos importantes: de

un lado la lectura de indefensión que sobre las mujeres pueden tener los armados y, de otra parte cómo esa percepción hacia ellas, les permitió durante mucho tiempo, reclamar por la vida de otras personas, mediar situaciones de violencia, o gestionar alternativas de sobrevivencia para sus comunidades.

Le pregunte a Zulma por qué cree que, en medio de los riesgos del conflicto, las mujeres deciden seguir y asumir los procesos organizativos.

Pues dentro de lo que hemos podido ver, es una mirada que se ha dado, aunque yo digo que no es tan real el decir de que una mujer no va a ser como amenazada, o asesinada. No digámoslo como más que un hombre que es lo que dicen incluso los mismos compañeros. O un hombre es más fácil que sea asesinado por el hecho de ser líder, la mujer no. Pero actualmente miramos que no es tan cierto porque la mujer también el hecho de hacer un proceso de liderazgo, es como nosotras y tanto hombres y mujeres en los diferentes escenarios y en los diferentes procesos comunitarios internos debe uno liderar y tener esa voz colectiva, entonces el hecho de uno tener esa firmeza y el pensamiento, no lo hace ajeno a los actores armados, pero es un riesgo que siempre han tomado las mujeres. (Zulma Ulcue en diálogo con quien escribe, agosto 2021)

En su explicación, Zulma llama la atención acerca de que ahora las mujeres sí están en riesgo de amenaza y que su posicionamiento como voz de procesos colectivos ya no les hace ajenas a los armados. Y no es que antes no fueran objetivo de su acción, de hecho, lo eran y lo son de otras maneras, como botín de guerra⁴⁰, en la violencia sexual, el feminicidio. Sin embargo, en tanto se les leía como medio para destruir moralmente al enemigo, generar vergüenza colectiva y ruptura del tejido común, no se entendían sus acciones como agencia política frente a los armados, eran cuerpos frágiles que usaban como medio de reconocimiento entre quienes participan del pacto patriarcal (Segato, 2003).

⁴⁰ Al decir botín de guerra me refiero a que se les ha utilizado como bienes a ocupar o a intercambiar entre colonizadores (Galindo, 2013), entre bandos en confrontación.

3.3.2.1 ¡A uno le ardía el corazón! La rabia como vinculación afectiva contra la guerra y el despojo.

La idea de la indefensión con la que los armados han asociado a las mujeres, da cuenta de las emociones que se espera vivan ciertas corporalidades cuando se les ubica como subordinadas. El miedo, la pasividad o inacción podría ser lo predecible ante la imposición de la fuerza.

Fuimos como 5 o 6 mujeres que cogimos la organización, empezamos a pararnos duro y ahí dijimos: “vamos a pararnos duro y aquí vamos a pelear por los derechos de las comunidades” ...a veces habían cogido a fulano y lo iba a matar, entonces nos tocaba salir a correr y mirar a ver por qué los iban a matar, o tal cosa, a veces hasta ir y quitárselos de las manos de ellos. Yo una vez me metí sola y gracias a Dios la comunidad me siguió y le quité a los paramilitares un muchacho y no lo mataron.

Entonces eso era lo que hacíamos nosotras, era decirle al gobierno nacional “oiga acá somos campesinos, acá no somos guerrilleras como usted lo está pintando, mire a ver qué mujeres fueron violadas, que mujeres fueron asesinadas, niños asesinados”. Entonces todo eso a uno le ardía el corazón y nosotros dijimos que no íbamos a dejar hacer eso (Zereida Romero en dialogo con quien escribe, julio 2021)

El corazón ardiendo es el punto de encuentro, el inicio de la cronología de la juntanza entre las indignadas y dispuestas a no dejar pasar las violencias que están imponiendo a su cuerpo-territorio como diría Lorena Cabnal (2019). Así están también trazando una visión de futuro, clarificándola y fortaleciéndola, están traduciendo el dolor en una nueva perspectiva de vida. Audre Lorde (1981) decía que lo que reclama la ira, es un futuro liberador, respecto al cual hay que identificar quiénes son las personas aliadas.

En este mismosentido, la filósofa Laura Quintana (2021) reflexiona sobre la rabia en distinción al resentimiento, ubica la preocupación por la justicia como una reafirmación no individualizante, sino vincular y de transformación. La rabia tiene que ver con esos daños sistemáticos que se han vivido, que traen dolor por supuesto, pero también enardecimiento, ese calor que junta. Al entrar en contacto entre unas y otras, surge la necesidad de hacer algo, de cambiarlo todo. Esto lo profundizaré más adelante a propósito de las narrativas de complicidad, sin embargo, aquí quiero decir que así empieza el trabajo conjunto, la comunidad de acción que se encontró en la afectividad compartida, el nicho de lucha, el inicio del reclamo.

Eso era feo y yo lloraba en esas reuniones de la rabia, de la injusticia que estaban presentando ellos. Yo les decía “yo no lloro por lástima aquí, lloro por la hijueputa rabia que tengo”, les decía “lloro por la rabia porque usted no es el que está escuchando a un hijo diciéndole a la mamá que regáleme para una comida y yo no tengo que darle o usted no está mirando una mamá que le está metiendo agua contaminada, que usted mismo se la ayudo a contaminar, porque se está tomando un tetero con agua y ni siquiera con panela ¡huevones!” Así, y yo los puteaba, yo era muy rebelde y me volví así de ver tanta injusticia, me daba mucha rabia y mucho sentimiento de ver tanta cosa. Y le doy gracias a dios que fui así porque donde hubiera sido más débil, ni me escuchan. (Zereida en diálogo con quien escribe, julio 2021)

La rabia de Zereida es con la injusticia que ella ve cotidianamente y por la que reclama ante el estado que no atiende las demandas de su comunidad, es un reclamo por la pobreza a la que están sometidos, por la contaminación del agua a causa de la actividad petrolera, por el cinismo de los representantes del estado que muestran como resuelto lo que la gente sigue viviendo como necesidad. Es rabia que busca una transformación de la desigualdad o la injusticia.

De esta rabia como potencial transformador también nos han hablado antes pensadoras que reflexionan desde los cruces de las luchas feministas y antirracistas. Por ejemplo Audre Lorde (1981) ha propuesto importantes y sentidas reflexiones sobre la ira en la que son estigmatizadas las mujeres negras y la cual, efectivamente, viven en su cotidianidad y en reacción a la violencia y discriminación que recae sobre sus cuerpos racializados y sexualizados. Sus reflexiones sirven al diálogo con lo que explica Zereida y permiten enfatizar cómo la ira está cargada de información y de energía, no expresan algo que solamente sale de adentro, sino que se produce a raíz de situaciones, de maneras de vinculación diría Ahmed (2015).

Todo el tema era de protección, proteger y proteger. Yo inclusive les decía... Ellos a veces tenían una o dos personas por ahí y yo les decía “ustedes no pueden matar ¿cómo van a matar las personas?” Y me decían “Nosotros podemos hacer lo que queramos, usted no nos puede venir a decir nada” (Zereida Romero en diálogo con quien escribe, julio del 2021).

Lorde (1981) explica que la ira deja saber del odio que ha recaído históricamente sobre los cuerpos silenciados y rechazados, y que en esa replica entre el odio y la ira, la diferencia está en que, quienes sienten el primero se enlazan con la muerte y la destrucción, mientras que quienes viven la ira, por lo menos esta de la que estamos hablando, tienen por objetivo cambiar la situación. Como dijo Zereida “...yo era muy rebelde y me volví así de ver tanta injusticia”.

De otra parte, Zereida también está hablando de la fortaleza necesaria en medio del contexto en el que está, de no ser débil para poder ser escuchada. ¿Qué implican todas las observaciones que hace Zereida respecto a cómo ser o actuar ante situaciones de violencia? Parece que la rabia fuera un mecanismo de sobrevivencia, mostrarse furiosa y fuerte, antes que adolorida o pasiva, es algo que traduce como necesario. La rabia es escandalosa, tiene mala reputación, sobre todo cuando se le relaciona con las mujeres, como dice Cristina Rivera Garza (2022).

La rabia en las mujeres se utiliza para hacer una asociación peyorativa de lo femenino con lo emocional, sin embargo, es el punto de partida para explicar el potencial político de las mismas en su límite con la racionalidad del proyecto colonial moderno. Por supuesto, ese potencial transformador no sucede de manera automática o súbita, la afectividad ocurre en relación. Encontrarse en la rabia es una posibilidad latente, conecta con lo indignante de la situación y conlleva a exigir mejores condiciones de vida, congregarse con otras, a hacer comunidad emocional (Jimeno, 2019; Peláez, 2020) a partir de la indignación, el hastío, la rabia.

Ajá, y yo les decía que me dijeran cómo fue, entonces eso lo denunciábamos y empecé a recorrer Puerto Asís y a hablarle a las mujeres, que tenían que hablar, que no tenían que callar, que cómo es que van a matar a la gente, así como así, que mucho menos niños de 13 años y cómo hacer para que esos niños cambien esa mentalidad y que no anden en esas cosas malas, hasta que ya ellas también fueron agradecidas, prendíamos velas en la memoria de los jóvenes, de las mujeres. (Participante en taller narrativas de futuro, julio 2021)

Así se comienza a conformar su acción que coloca en el centro la vida, no solamente se trataba de la negociación con los armados o en “cantarles la tabla”⁴¹ como ellas mismas han dicho, también consistía en investigar, en motivar la denuncia, en acciones de recordación para que las desapariciones, los asesinatos, los abusos no pasaran como si no hubieran sucedido. El recurso conmemorativo y ritual ha estado presente en sus prácticas organizativas, hay que hacer memoria de quienes ya no están, mantenerles en el presente y seguir considerándoles en las perspectivas de futuro que también se construían con esas personas.

3.3.3 La apuesta es una política de vida

Las campesinas-defensoras del territorio y sus organizaciones se valen de lo que se tiene a la mano, se colocan en sintonía con lo que podría valer como argumento para defender la vida, para evitar la muerte. Entran al repertorio establecido para poder ser escuchadas. Las campesinas de ACSOMAYO se convocan como defensoras de los derechos humanos, en parte en torno a esta tarea se construye su organización; la Zona de Reserva campesina no necesariamente se enuncia desde un rol delimitado a la defensa de los derechos humanos, sin embargo, por supuesto que está entre sus preocupaciones, estrategias de sobrevivencia y cuestionamientos. El asunto de los derechos humanos surge por el contexto de guerra, por la indignación ante la ausencia de reconocimiento de sus vidas, sin embargo, es una paradoja en relación a la dignidad como principio de vida en sus comunidades. La promesa de los derechos humanos es una deuda de siempre donde la guerra y el extractivismo atraviesa con mayor vehemencia los territorios.

Esta pregunta acerca de lo humano sigue vigente en medio de las políticas extractivistas y las formas neocoloniales de gobierno que trazan el destino de territorios y poblaciones en las periferias de los delimitados estados nacionales. Cada vez que sucede una masacre, una desaparición, fumigaciones con glifosato, alguna nueva concesión de explotación petrolera, derrames de crudo en los ríos, reclutamientos forzados, agresiones sexuales a mujeres por parte de actores armados, la coca como único destino, se grita pidiendo el derecho a ser de la humanidad. El asunto es quién garantiza esta pertenencia abstracta, en medio de la ley del capital, en sus lógicas de colonización patriarcal.

⁴¹ Esta expresión se refiere a decir la verdad en la cara, llamar la atención sobre algo que se considera mal hecho.

Las formas comunitarias de organización entre campesinas, desafían este mandato que se ha afianzado en los procesos históricos de territorios colonizados. En la densidad del ahora que representa la agudización de un conflicto que hace parte de su pasado y su presente, la apuesta sigue siendo por la vida. El entremedio del acuerdo de paz es una desilusión por lo no realizado, a la vez que lo que están dispuestas a seguir defendiendo como guía de un futuro en el que, ellas mismas comprometidamente, han participado en imaginar.

Lo hacen cotidianamente en diversas acciones que emprenden como mediadoras ante los armados, asumiendo roles de representación en sus organizaciones, denunciando las afectaciones de las empresas petroleras, exigiendo la intervención del estado en resolver las necesidades de sus comunidades, participando en espacios de diálogo y concertación, juntándose para reflexionar y actuar en torno a las violencias que hacia ellas mismas viven. La rabia ha servido como impulso a la acción contra la imposición y la injusticia, así como vinculación afectiva contra la guerra y el despojo.

3.4. Narrativa de la desconfianza aprendida y *la coquita* como ambivalencia

“La coca nunca se va acabar, Saraya”, fue lo que me dijo Elvia enfáticamente y con un dejo de realismo trágico que después me explicó, tocando varios asuntos en los que coincide con otras campesinas y que retomaré en esta narrativa. Ambivalencia puede ser una palabra ajustada para describir las experiencias y expectativas que en el Bajo Putumayo suceden en torno al cultivo de coca. Desconfianza es el sentir que en buena medida condiciona la opción de quienes la cultivan y están en búsqueda de alguna certeza para la sobrevivencia como campesinos y campesinas en la Llanura Amazónica. Contraste en las experiencias es lo que se hace evidente en las perspectivas de las organizaciones campesinas con las que he conversado, por lo menos respecto a la reciente agudización de la guerra años después de la firma del Acuerdo de Paz en 2016. Intentaré plasmar las configuraciones variadas que pueden dar cuenta de las vivencias conjuntas de organizaciones, o veredas, así como de familias o personas en particular, con el fin de tener una visión amplia de lo que allí sucede.

Entender el asunto de la coca en perspectiva del sistema moderno colonial de género (Lugones, 2008) plantea varios asuntos a considerar. Por una parte, lo que el cultivo de coca implica en este territorio colonizado del que estamos hablando, un territorio salvaje (Serje,

2005) que, para esta economía en particular, se ha querido representar como aislado o inconexo, y donde resulta sencillo omitir procesos de despojo y cercamientos que suceden allí. De otra parte, cómo esta concepción del territorio se entreteje con la experiencia afectiva de quienes habitan el campo en el Bajo Putumayo y procuran vivir de cultivar la tierra aun tras las promesas incumplidas del Estado. Y particularmente, entender qué supone esta vivencia para las campesinas amazónicas que participan de la economía de la coca y se organizan desde su intención de permanecer en el territorio.

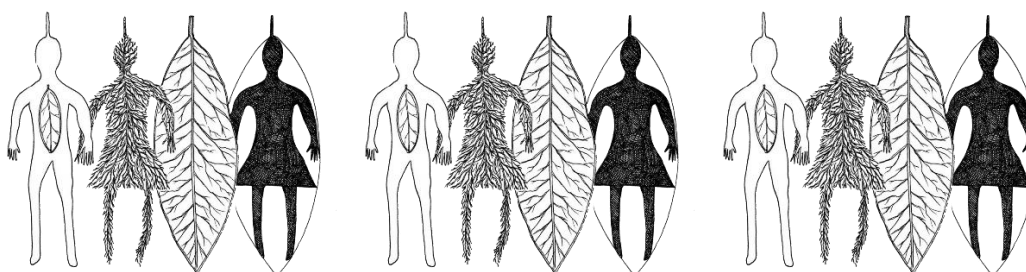


Ilustración 6, Capítulo III, Fuente: <https://www.dejusticia.org/en/40971/>

Como he escuchado en voz de las campesinas amazónicas del Bajo Putumayo, así como también es señalado en distintas investigaciones con campesinos cocaleros, la decisión de cultivar coca sucede entre conflictos territoriales por recursos, por la tierra, por la extracción de petróleo, por las movilizaciones a favor del reconocimiento como actores políticos y la demanda de mejores condiciones de vida (Ciro, 2020; Duarte, 2016; Gómez 2022; Ramírez, 2022). Este último aspecto del reconocimiento y la lucha por mejores condiciones para existir, es de especial interés en tanto constituye la base de las narrativas de futuro de las campesinas que defienden su territorio. Me acojo en la idea de Giro (2020) al explicar que la pregunta no es por qué, sino cómo se llega a cultivar coca. En un sentido proyectivo y para esta investigación, las preguntas podrían ser: cómo continuar con el cultivo de coca sin estigmatización y persecución, para quienes así lo valoran posible en su territorio; y cómo poder dejar de cultivar coca sin tener que huir o ser amenazada de muerte, para quienes prefieren optar por esta alternativa. De cualquier forma, para hacer contrapeso a los abordajes punitivistas y de señalamiento, es importante preguntarnos por los cómo antes que el por qué.

3.4.1. “En Colombia podríamos decir que nosotros sí tenemos una narcoeconomía”

Cuando Estefanía Ciro (2020) siguiendo a Margarita Serje (2005) considera la noción de territorios salvajes con la que se representa lugares como la Llanura Amazónica, enfatiza que justamente la idea de lo recóndito constituye una tercera característica de la configuración que permite pensar en lugares colonizables, en este caso en dónde sería viable instalar lo ilegal. La idea de frontera como lugar de delimitación del estado nacional y su comprensión como escenario alejado de la soberanía, también determina el afianzamiento de la economía cocalera en la región del Bajo Putumayo.

Aunque se quiera mostrar como un lugar inconexo y lejano, este territorio está vinculado a una economía regional, que en este momento no se puede caracterizar como una bonanza más, tal como las que también han trazado la economía y poblamiento de la región (Cancimance, 2014), sino que se inscribe en la economía de producción de droga vegetal para el narcotráfico transnacional (Maldonado, 2012) y que supone la acumulación de capital a partir de la explotación de economías agrarias rurales precarizadas (Ciro, 2020). El cultivo de coca es el inicio de una cadena productiva, que en este primer eslabón está relacionada con semillas, siembra, cuidado del cultivo y recolección de la hoja (Gómez, 2022). No implica grandes esfuerzos o costos para el transporte y ofrece una retribución relativamente estable. La hoja de coca es un producto comercializable y por ello es un medio de subsistencia para quienes han sido empobrecidos por procesos de apropiación de la tierra, promovidos por el Estado en respaldo al capital internacional y sus perspectivas extractivistas (Duarte, 2016).

Prácticamente en Colombia podríamos decir que nosotros sí tenemos una narco economía porque la verdad es que yo no estoy directamente en esa cadena de valor, pero indirectamente sí, por lo menos en estas regiones sí, aquí por lo menos la persona que llegue y trate de decir que su economía no está afectada o influenciada por eso, es una mentira porque finalmente aquí el comercio, todo lo que se mueve en estas localidades es porque detrás de eso hay una economía subterránea....Mientras no haya otro proyecto estructurante, mientras haya quién les compre eso, mientras eso sea lo que dinamice los ingresos de las familias, pues eso es lo que va a haber. (Enilce Bernal Bastidas en diálogo con quien escribe, junio 2021)

De esta manera, Enilce explicita cómo el cultivo de coca dinamiza económicamente su territorio y genera posibilidades de subsistencia en las que se vinculan muchas personas.

Aunque desde hace cuatro décadas esta economía viene sucediendo en distintas regiones fronterizas de Colombia, en el país el trabajo cultivando coca es una labor perseguida y estigmatizada.

Finalizando la década de los setenta, llega la hoja de coca al Putumayo (Ramírez, 2001). Los cultivos se comienzan a ampliar en la década de los ochenta con la llegada de los carteles de narcotráfico de Medellín y de Cali⁴², que ante la presión de las políticas antidrogas en Colombia, van en búsqueda de territorios de frontera y poca presencia estatal (CMH, 2012; CNMH, 2015). Para los años noventa su expansión se hace evidente, pasando de “2.200 hectáreas en 1991 a 66.022 hectáreas en el año 2000 y de representar un 5,8 por ciento de la superficie sembrada con coca en el país en ese primer año a representar un 40,43 por ciento en el último año” (CNMH, 2015, p.186). Para 2019, la Agencia de las Naciones Unidas para las Drogas y el Crimen, registra 29.484 hectáreas de coca entre Putumayo y Caquetá⁴³ (UNODC, 2020).

De esta manera, simultáneamente a la expansión de los cultivos, se ha dado una ofensiva estatal contra esta planta y las personas que la siembran, pasando por la fumigación con glifosato, la erradicación forzada a manos de la policía y el ejército y la criminalización de campesinos y campesinas cultivadores (Ciro, 2018). Estas prácticas han correspondido con una política imperial impulsada por el gobierno norteamericano (Ciro, 2018) y centrada en atacar la producción de cocaína, estigmatizando a los territorios y habitantes donde se inicia esta cadena productiva, dando lugar así a la “...la transnacionalización de un modelo represivo que tiene como objeto una serie de drogas consideradas prohibidas” (Gómez, 2022, p. 231).

En Colombia esta tendencia se ha expresado a través de políticas como el Plan Colombia⁴⁴, el cual implicó más militarización y represión en lugares como Putumayo y

⁴² El Cartel de Medellín y el Cartel de Cali son las dos principales conformaciones de grupos narcotraficantes en Colombia. “Esas dos estructuras criminales decidieron promover en esa época el cultivo y el procesamiento de coca en Putumayo, como una medida para evitar la efectiva aplicación de las disposiciones que en materia de estupefacientes habían sido ordenadas por el Estado colombiano mediante el Decreto 1188 y la Ley 13 de 1974, particularmente aquellas referidas a la destrucción de plantaciones de coca” (CNMH, 2015, p. 181).

⁴³ Caquetá es un departamento contiguo al Putumayo, también está delimitado como parte de la Amazonía en Colombia y se comparten vivencias similares en torno a la explotación petrolera, el cultivo de coca y el conflicto armado, con una presencia históricamente fuerte de la guerrilla de las FARC-EP.

⁴⁴ El Plan Colombia fue “un pacto de intervención firmado entre los gobiernos de Estados Unidos y Colombia durante presidencia de Clinton, para buscar la paz, luchar contra las drogas fortalecer la democracia y mejorar la economía, la inversión fue para la guerra” (Ciro, 2020, p. 23). Se implementó iniciando la década de los 2000.

planteó una intención homogeneizante de la población colocando en el centro de la representación lo que nombraron como narco-guerrilla (Bautista et Al., 2018; Ciro, 2018). En la actualidad en este territorio salvajizado (Serje, 2005), los seres incivilizados que se representan desde los discursos militares, con los que el estado aparece en escena, son narcocoleros, disidentes de la guerrilla de las FARC-EP, portadores de un estigma⁴⁵. La confluencia de actores armados insurgentes en zonas fronterizas de Colombia, como el Putumayo, complejiza la dinámica de control que se da sobre el cultivo de coca como una práctica ilegal.

Mientras haiga demanda en los países extranjeros y especial en Estados Unidos, mientras haiga quien la consume y quien la pague caro, la coca no se va a acabar, ahora yo digo, ¿quién sostiene la coca? Estados Unidos, porque allá es donde vale, Saraya. Aquí no vale nada, aquí no vale un peso, aquí un kilo apenas está en... bueno yo no sé ahorita en cuanto estará, antes estaba a millón ochocientos, pero allá vale pues mejor dicho, el triple, -dólares, ¡imagínate!, entonces quien sostiene el mercado de la coca, Estados Unidos, entonces yo no entiendo porque Estados Unidos nos jode a nosotros, y yo que he dicho, yo he dicho a periodistas internacionales que me han venido a entrevistar, yo les he dicho, díganle a su presidente que primero organice su casa y después venga acá para donde nosotros. A ellos les da risa -a nosotras también, nos encontramos en una carcajada- (Elvia en diálogo con quien escribe, julio 2021)

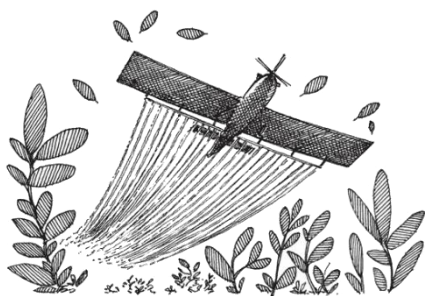


Ilustración 7, Capítulo III, Fuente:
<https://www.dejusticia.org/en/40971/>

Cuando Elvia le pide al gobierno norteamericano en cabeza de su presidente que primero resuelva en su país los problemas que tiene, antes que emprender acciones en donde se cultiva coca, lo hace desde la vivencia propia de las políticas asociadas a la guerra contra las drogas que, alineadas con la lucha contrainsurgente, han acentuado las dinámicas de confrontación armada en el Bajo Putumayo.

⁴⁵ El Estado, principalmente a través de las fuerzas armadas, cataloga como narcotraficantes a quienes habitan lugares con sustento en la economía cocalera y los medios de comunicación refuerzan esta perspectiva. La constitución de un estigma es "...una clase especial de relación entre atributo y estereotipo" (Goffman, 2006, p.14), en este caso entre una práctica de sobrevivencia asociada al cultivo de coca, y el tratamiento punitivo que se le da a la misma.

La relación de los campesinos y las campesinas cocaleras con el Estado está mediada, por una parte, por sus experiencias de violencia en el territorio y de confrontación con los agentes militares, quienes llegan a forzar la erradicación de sus cultivos y estigmatizan su práctica de sobrevivencia.

Por otra parte tiene que ver con la desconfianza ante las promesas incumplidas por las instituciones estatales que negocian y se comprometen en el papel a buscar alternativas de sustitución a los cultivos de uso ilícito. Las personas que realizan actividades asociadas al cultivo de coca llevan aproximadamente tres décadas, desde los noventa, organizándose y buscando alternativas en torno a su labor. A partir de estos intentos fallidos se constituye su desconfianza.

3.4.2. “La coquita” como certeza ante un estado del que se desconfía

El gobierno le miente al pueblo, genera expectativas que no va a cumplir, entonces exige al pueblo que cumpla, pero ellos no cumplen, entonces lo que determina el pueblo es que no se va a dejar morir de hambre y lo que pasa es que sigue sembrando, no vuelve a creer porque nos mintieron y vuelve y sigue otra vez generando la guerra, la inseguridad.

Y es triste ver, pero quienes nos han gobernado son los enemigos del desarrollo y de la paz, porque están sometiendo a un pueblo a vivir esclavo de un cultivo de uso ilícito, pero también condenados a vivir la guerra (Sandra en diálogo con quien escribe, julio 2021)

La sensación de desilusión y la desconfianza que manifiesta Sandra al decir que “el gobierno le miente al pueblo” la escuché en otras palabras y repetidas varias veces en las entrevistas que tuvimos con las campesinas de ACSOMAYO y La Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica. Sara Ahmed (2015) propone reflexionar sobre cómo se constituyen ciertas emociones, es decir cuáles son los procesos de producción de las mismas, explica que olvidar esos procesos conlleva a entender los sentimientos como fetiches, es decir, como cualidades que parecen esenciales a los objetos, como cualidades que omiten su historia de producción y circulación (p. 37). Si pienso en lo engañoso o mentiroso como cualidades que la gente campesina atribuye al estado colombiano, aparecen en mi mente asociaciones como territorios olvidados, ausencia del estado, políticas de colonización, pobreza rural, paros

campesinos, reforma agraria pendiente, guerra contra el campesinado. Son combinaciones de palabras que pueden leerse en titulares de noticias, libros de historia, informes de memoria, discursos electorales o comunicados de organizaciones sociales. Representan ese acumulado de situaciones que ubican a la gente campesina como personas subordinadas económica y políticamente, arrinconadas territorialmente por políticas del estado en clave tanto de acción como de omisión.

Como veíamos en la narrativa del arraigo, las políticas de colonización de la Amazonía occidental promovidas por el Gobierno nacional hacia mediados del siglo XX, fueron una alternativa para no hacerse responsable de una reforma agraria pendiente y se desarrollaron como promesa incumplida en la medida en que no concretaron la titulación de tierras, limitando así a las personas campesinas, desplazadas de su lugar de origen, como colonos ilegales sin derechos (Ramírez, 2022). Creo que, con este antecedente, si no es que mucho antes en las trayectorias de vida de las familias de las campesinas con quienes hemos entablado esta conversación, inicia el aprendizaje de la desconfianza hacia el Estado y los distintos gobiernos que le han dado prioridad a políticas en beneficio del capital internacional.

La narrativa desde la rabia y contra la guerra, el extractivismo, el despojo de la tierra y en general las políticas que cercan la práctica campesina sobre la tierra (Duarte, 2016), se desenvuelven desde un supuesto olvido, lo que aún hoy seguimos nombrando *abandono* de ciertos territorios por parte del estado. Lo que sucede es una ausencia intencional en la garantía de las condiciones básicas para vivir y una presencia activa para la habilitación de trámites e infraestructuras necesarias para la acción de empresas multinacionales. Zereida analiza el cultivo de coca como una obligación que el estado le impone a los y las campesinas según intereses preconcebidos para un territorio:

Mucha gente vive de la hoja, del cultivo de coca y la mayoría de la gente lo hacen no porque quieran cultivar la hoja de coca, sino realmente porque el gobierno nacional nos obliga a cultivar la hoja de coca, porque ellos primero que todo no han hecho una inversión social como se debe hacer en los campos, no hay vías de penetración, no hay electrificación, no hay viviendas dignas. Entonces aquí cada quien nos defendemos como podemos en los campos, aquí no es que el gobierno ha puesto esto que belleza. Aquí lo que nos mandó fue militarización como un verraco, nos mandó esas petroleras que toco aguantarlas ahí, nos mandó algo así como para arrancar hasta la última sangre de la tierra, que eso es lo único que están haciendo. Pero decir que van a mandar inversión realmente para las comunidades, es que es más ni siquiera a las FARC les han

cumplido, entonces que se nos van a cumplir a nosotros los campesinos que la verdad nosotros no tuvimos que ver nada con armas, ahora peor los que tuvieron que ver con armas tampoco les cumplen. Eso todo uno lo viene analizando (Zereida Romero en diálogo con quien escribe, julio 2021).

El Acuerdo de Paz es el episodio reciente más importante de frustración frente a cuestiones acordadas y sin realizar. En su desconfianza Zereida resalta que, si no le cumplieron a los armados, mucho menos lo van a hacer a gente campesina sin armas que hace décadas se han movilizad, han realizado paros y múltiples negociaciones en mesas de diálogo que abre el gobierno, a las que se desplazan funcionarios de nivel nacional y las que tras ser levantadas dejan un vacío y la misma situación en el territorio.

El punto cuatro del *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera* firmado en el 2016 entre el gobierno de Juan Manuel Santos y la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC-EP, se relaciona con el Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos de Uso Ilícito –PNIS- para concertar y generar oportunidades productivas que permitan el tránsito voluntario a otro tipo de cultivos. Se vincula directamente con el punto uno del acuerdo que trata sobre la Reforma Rural Integral e implica la intervención del estado en cuanto a generación de vías, infraestructura y proyectos productivos, así como la garantía de derechos básicos para la población de entornos rurales (Gobierno de la República de Colombia y FARC-EP, 2016).

Pero no nos han hecho nada, en vías ni siquiera un puente, nada es nada ¿Y entonces la gente que vive lejos? 107or los menos uno que vive en la orilla del río no, pero la gente que vive lejos de la orilla del río por ejemplo a una hora o a cuarenta minutos, ellos están volviendo a sembrar coca porque después de que la arrancaron ellos mismos con entusiasmo, vamos a cambiar la forma económica que tenemos, porque la economía siempre ha dependido acá es de la coca. Entonces pensábamos cambiar y están volviendo a sembrar es por eso porque no hay vías entonces ¿qué hace una persona? ¿cómo saca un bulto de yuca o cincuenta racimos de plátano como a una hora de camino? (Magola en diálogo con quien escribe, julio 2021)

Esta percepción acerca de lo inviable de sobrevivir por medio de otros cultivos no es una perspectiva aislada, sino que corresponde a las vivencias de muchas personas del Bajo Putumayo. El sentido que se le da a la planta de coca y la venta de sus hojas está relacionado con la posibilidad de obtener una retribución acorde con el esfuerzo del trabajo de cultivar y

transportar, que realizan en un territorio donde no existen condiciones para trasladar los productos agrícolas, ni mercados que garanticen su comercialización.

Entre las políticas de colonización incentivadas, hacia mediados del XX, por el estado para evadir una reforma agraria y el incumplimiento del reciente Acuerdo de Paz, han pasado por lo menos seis décadas de acumulados afectivos (Ahmed, 2015) que configuran la comprensión que la gente campesina tiene del Estado y los distintos gobiernos. Ser campesino o campesina cocalero es una manera de habitar el campo amazónico, reconociendo las desventajas que se acumulan a raíz de los procesos históricos que marcan este territorio amazónico (Ciro 2020).

Así, la coca se comprende como el medio para permanecer en el campo, no tener que irse a la ciudad, tener la certeza de estar en un lugar donde se puede hacer lo que se sabe hacer, como dijo Magola “¿¡Cómo vivir!? (*hablando de una ciudad*) si yo me miro como una mendiga porque quedaría como totalmente perdida”. En este sentido Estefanía Ciro (2020) habla de la coca salvadora, que evita el desplazamiento o el total empobrecimiento. Y aquí es importante aclarar que no hay manera ni es justo hablar de enriquecimiento. Cuando se está en el primer eslabón de la economía de las drogas vegetales no hay grandes ganancias, son los intermediarios y principalmente los comercializadores en los países de consumo de la cocaína, quienes se benefician del narcotráfico (Ciro 2020; Maldonado 2012, Wilson y Zambrano, 1995).

La coca ha permitido la permanencia en el campo, la prolongación de un hacer con la tierra que para la gente campesina es razón de arraigo. Así mismo, ha permitido la gestión de formas de vida comunitaria que hacen parte de la tradición campesina. Cuando Sandra me explicó sobre ese gobierno ausente en torno a asuntos sociales, de salud, educación o interconexión vial, le pregunté quién resolvía entonces esas necesidades en el territorio, me respondió: “La coca y el mismo pueblo”.

Las juntas de acción comunal y los procesos organizativos, es como ir creando desde las juntas de acción comunal, porque si bien es cierto, una junta de acción comunal bien fortalecida en el tiempo de la coca, hizo obras hermosas, como son placa huellas, puentes, porque cualquier campesino cocalero no le importaba dar 500.000 o 1 millón de pesos para hacer una obra o para hacer una placa huella, o 10, 15 bultos de cemento, muchas comunidades hoy, si tienen vías o han mejorado la infraestructura es porque la coca les permitió hacer esas obras y que eso el gobierno no lo reconoce, pero el fuerte

fundamental son las juntas de acción comunal y los procesos organizativos que se han ido dando (Sandra Lagos en diálogo con quien escribe, julio 2021)

Como dice Sandra, lo importante son los procesos organizativos que se han podido conformar a partir de contar con un recurso autogestionado para las necesidades colectivas. Las Juntas de Acción Comunal⁴⁶ –JAC- son la base de la organización comunitaria campesina, son la forma colectiva en la que se reúne la gente en las veredas, resuelve conflictos, hace acuerdos, toma decisiones de interés compartido y emprende acciones para mejorar las condiciones de vida en el territorio. Las organizaciones de las que participan las campesinas con quienes aquí dialogo, están conformadas por JAC de distintas veredas y es por medio de estas que se amplían las discusiones y acciones políticas que se proponen.

Tanto las Juntas de Acción Comunal como las organizaciones campesinas y las articulaciones de organizaciones, que se conforman para exigir al estado una comprensión distinta del territorio y una relación responsable con el mismo y quienes allí habitan, han vivido recurrentemente la experiencia de la ilusión y el desengaño. Cuando le pregunté a Luz Dary qué se estaba exigiendo en el Putumayo en el reciente paro nacional del 2021, me dijo que lo mismo que en el paro cocalero de 1996:

Cada paro, cada negociación se habla de lo mismo y si yo me pongo a recoger todas las actas desde 1996 hasta el momento pues es una cantidad de actas firmadas y compromisos adquiridos por el gobierno y se habla prácticamente lo mismo y seguimos peor solamente firmas en un papel y nada que se cumplen...vuelvo y te repito se vuelve y se exige lo mismo, de pronto con otros términos con otros liderazgos (Luz Dary en diálogo con quien escribe, agosto 2021)

Para ella, el llamado paro cocalero del año 96 fue “...un paro por los campesinos cansados y mamados del abandono estatal”, que comienzan a nombrarse como cocaleros y hacen visible para el país la realidad del cultivo de coca que allí sucede (CNMH, 2015), pero sobre todo, actúa como catalizador de procesos organizativos que en la bandera del

⁴⁶ Rocío Doncel (2014) propone distinguir “...entre la acción comunal y el programa de acción comunal que creó las Juntas de Acción Comunal. La primera, entendida como el grupo de acciones que los vecinos del lugar emprenden para resolver sus necesidades de infraestructura, salud, educación, entre otras, cuando el Estado (o quien haga sus veces) no ha tenido la iniciativa de concretar dichos proyectos, o, en el mejor de los casos, cuando éste destina unos recursos, los cuales resultan ser un porcentaje bajo en relación con el aporte comunitario. Por su parte, el programa de acción comunal que creó la forma organizativa de las Juntas de Acción Comunal (JAC), reglamentado mediante la Ley 19 de noviembre de 1958, es definido de la siguiente manera por Borrero García (1989)” (p. 7)

reconocimiento como campesinado cocalero, están trayendo a cuenta demandas étnicas, ambientales y territoriales (Gómez, 2022).



Ilustración 8, Capítulo III, Fuente: La fuerza del campo: Marchas Cocaleras de 1996

Esa apuesta por hacer visible la participación en el cultivo de coca, por parte de campesinos y campesinas, tiene propósitos más amplios como evidenciar una historia de exclusión y violencia. Visibilizar con la intención de concertar alternativas distintas a la situación económica de sus territorios y la guerra a la que están sujetos por causa de las pugnas entre actores armados por el control del cultivo de uso ilícito⁴⁷ y las acciones del gobierno enmarcadas en la guerra contra las drogas.

...nos tocó irnos a paro, porque se venían las fumigaciones aéreas entonces los líderes de ese entonces que estábamos frente al movimiento que se llamaba Movimiento Cívico por el Desarrollo Integral del Putumayo... nos tocó irnos por todas las veredas comunidades a decirles que tocaba salir a paro y a defender lo que nos estaba dando de

⁴⁷ En el marco del Acuerdo de Paz negociado formalmente durante 4 años entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC-EP y firmado en 2016, la sustitución de cultivos ilícitos debe ser concertada con las comunidades por medio de la construcción de planes de sustitución y desarrollo alternativo. Al respecto se puede ver el punto 4 del acuerdo sobre solución al problema de drogas ilícitas: Gobierno de la República de Colombia y FARC-EP (2016).

comer, porque no era el narcotráfico como lo quisieron hacer ver, como siempre lo han hecho ver, eran las matas y las matas no son las malas y cómo eso nos estaba dando de comer había que defenderlas porque tampoco nos podíamos dejar matar con veneno, porque el veneno mata y había que defender el territorio, la vida y todo lo que conocemos en estos territorios. Y sí, las comunidades entendieron y salimos en todo el departamento del Putumayo, todo el departamento se levantó. El paro fue casi un mes (Luz Dary en diálogo con quien escribe, agosto 2021)

A partir de estas movilizaciones, inician su trayectoria organizaciones y movimientos sociales que como la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica, tienen por propósito generar planes de vida propios (CNMH, 2015) en los que vinculan la preservación de fuentes hídricas y en general, del entorno natural además de la construcción de economías solidarias que den paso a otras formas de subsistencia para campesinos y campesinas de las diferentes veredas (ADISPA, 2012).

El hecho de tener ese proceso organizativo desde las juntas de acción comunal hasta la organización ADISPA⁴⁸ se ha llevado con esfuerzo propio a hacer como esa reconversión económica, no vamos a decir que a un 100%, pero sí yo considero que en un 40% de las familias han hecho esa reconversión y que eso no se reconoce y que en eso no se tiene apoyo institucional y que eso hoy lo quieren tapar, o sea no quieren reconocer que un proceso ha luchado tanto y ha podido lograr esa meta, que ni siquiera el mismo gobierno con tanta plata del Plan Colombia logró hacer. Entonces es complejo, o sea lento, pero sí se puede. (Sandra Lagos en diálogo con quien escribe, julio 2021)

Entonces campesinos y campesinas que han visto el cultivo de coca impuesto en su territorio y que desde fuera del mismo son entendidos como personas sin límites morales, que están dispuestas a cualquier actividad para obtener lucro y se desenvuelven acorde a la lógica violenta de la región que habitan, en realidad realizan un trabajo autónomo por transitar o diversificar su economía, así como idean planes de desarrollo socioambiental para la región como el Plan de Desarrollo Integral Andino Amazónico – PLADIA 2035. (MEROS, 2015).

⁴⁸ La Asociación de Desarrollo Integral Sostenible Perla Amazónica es la representación formal de la figura territorial de la Zona de Reserva Campesina.

3.4.3. La mujer “también aporta a una economía de su vereda y gana autonomía”

Para la consolidación de estos movimientos y particularmente, para la vinculación activa de las mujeres en los mismos, los paros⁴⁹ han sido un punto de partida importante para proyectarse en necesidades organizativas que han ido identificando tanto para sus comunidades como para ellas mismas (Bonilla, 2018). Ellas han sido activas en los reclamos por alternativas a necesidades básicas irresueltas, para que no se realice erradicación forzada a manos del ejército nacional, o en realizar campañas de denuncia contra las aspersiones aéreas con glifosato que afectan las fuentes hídricas, los cultivos de pancoger y su propia salud.



Ilustración 9, Capítulo III, Fuente: Laura Castro, Campesinas en lucha, 2021

La participación de las campesinas en diferentes roles de la economía cocalera tiene que ver con “el trabajo del cuidado y la alimentación de los trabajadores del cultivo, la recolección, la fumigación, la cosecha, el procesamiento y el comercio de la hoja y sus derivados” (Bautista et Al. 2018, p. 77). Esta vinculación en diversas actividades de la economía no se ha reconocido en su justa dimensión en los programas que, a raíz del Acuerdo de Paz se han planteado a algunas comunidades campesinas, y desconocen la vivencia particular de las mujeres en torno al cultivo de coca. Para algunas de las campesinas con quienes hablé, la posibilidad de contar con un ingreso a partir de estas labores les ha generado autonomía en sus decisiones del diario vivir, con sus familias, así como en las organizaciones campesinas que participan y los espacios que entre mujeres han querido conformar:

⁴⁹ No solamente en los llamados paros cocaleros, en el 2013 durante el paro nacional agrario que tuvo lugar en diferentes regiones de Colombia, las mujeres también tuvieron una participación activa y a partir de la convivencia que se dio en medio del mismo, iniciaron en la Zona de Reserva Campesina el proceso organizativo que hoy se conoce como Asociación Mi nombre es Mujer Perla Amazónica, MEMPA (Bonilla, 2018)

Ella se sembraba su tajo, su media hectárea porque no vamos a decir que, por ejemplo, en nuestro corregimiento que había mujeres que tengan grandes extensidades, no, porque ni siquiera los hombres tenían grandes extensidades. Esa mujer que tenía ese cuarto de hectárea de coca, con eso vestía, ayudaba a sus hijos, celebraba sus cumpleaños, se colocaba la blusa que quería, ayudaba a las cosas de la casa, como necesidades que haya en la casa, cosas de la cocina, algo que podía ayudar a ese contexto de la familia. Pero que también de ahí como tenía sus recursos, podía participar como dirigente porque el dirigente no gana sueldo. Si bien es cierto la plata no es lo único para vivir, pero sí es un elemento que tú necesitas, porque eso te permite moverte, porque eso te permite autonomía. (Sandra en diálogo con quien escribe, julio 2021)

La vivencia de las mujeres y su subordinación en la lógica de unidad familiar de producción, característica de las dinámicas del capitalismo agrario, donde cada familia depende de su propia fuerza de trabajo para subsistir, se ha expresado en la sobrecarga en las mujeres tanto del trabajo reproductivo como del trabajo para el autosostenimiento de sus familias (Deeré y León, 1980). Así como en la dependencia a los ingresos del hombre que realiza labores remuneradas. En algunas regiones y alrededor de ciertos productos, como en este caso la hoja de coca, se han posibilitado algunas transformaciones en la división del trabajo social y sexual entre comunidades campesinas vinculadas a economías transnacionales, como la de las drogas vegetales. Enilce me lo explicó en sus palabras:

Lo que trae la coca para las mujeres es autonomía económica y en esa media posibilidad de participación política también, si eso no se considera en un proceso de reemplazo de cultivos, se le vuelve a encerrar en la idea de la supeditación a la familia y no se les escucha en sus necesidades particulares en tanto mujer. Entonces en la medida en que a ellas no se les reconoce particularmente como campesinas cocaleras, dentro de los planes de sustitución digamos que los recursos van dirigidos a las familias, pero no distinguen la posibilidad, como esa autonomía económica que ellas habían logrado y eso puede perjudicar su participación política (Enilce en diálogo con quien escribe, julio 2021).

Su preocupación por que como campesinas puedan hacer parte de los espacios de concertación de planes de sustitución de cultivos como el PNIS o cualquier otro, no solamente

se relaciona con propiciar condiciones para mantener la autonomía económica ganada, sino que también tiene que ver con posicionar la perspectiva que, desde espacios de discusión y asociaciones de mujeres han venido planteando, considerando sus vivencias corpo-territoriales y la pluralidad de violencias (Cabnal, 2019) que suceden para ellas en un contexto de conflicto armado y economía campesina cocalera.

Eso ha sido duro ver al principio cuando estuvo la guerrilla, pues la guerrilla a nosotros los campesinos pobres nunca nos pidió nada, hacía presencia, pasaban y ya. Pero cuando la guerrilla se desmovilizó empezaron a llegar un grupo armado y a los ocho días otro: “¡nosotros somos los que mandamos en el territorio y las cosas van a ser así! ellos ponen sus leyes y otros cada ocho o quince días pasa otro y lo mismo. Es muy difícil y hay algunos grupos armados de ellos que dicen o siembra coca o se va el territorio, en muchas veredas han hecho así tienen que sembrar coca porque si no usted no sirve para nada tiene que irse del territorio (Magola en diálogo con quien escribe, julio 2021)

Es importante destacar que ante el control por la fuerza, por medio del cual se posicionan los actores armados en estos territorios y que juega en la lógica de invadir lo cotidiano, no solamente desde la perspectiva de reglamentar lo que es y no posible que hagan las personas en un territorio, sino también desde delimitar las economías en las que se pueden ocupar, también hay campesinas y organizaciones que entienden la coca como una imposición que hay que problematizar aunque hace muchos años venga siendo la realidad a su alcance cotidiano. De esta manera lo plantearon, por ejemplo, algunas mujeres de la Zona de Reserva Campesina.

Entonces aún con lo pegajosa (Ahmed, 2015) que puede ser para las campesinas amazónicas la sensación de confianza con la coca, como un medio para existir en su práctica de cultivar la tierra y permanecer en el campo, algunas de ellas no la idealizan y a contracorriente están en búsqueda de otras alternativas. Esto les ha conllevado muchos esfuerzos, así como afrontar amenazas de los armados, como actualmente sucede para las mujeres de MEMPA y en general para la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica.

Cuando Ahmed (2015) habla de las emociones como algo que se pega a los objetos o cuerpos en razón de experiencias acumuladas respecto a los mismos, explica también que estas se mueven entre esos objetos y cuerpos. Así como contribuyen en la repetición o reproducción de formas en las que concebimos algo y le dan un “valor afectivo” específico (p. 36); las

emociones también pueden habilitar otras concepciones afectivas que se dan a partir del cruce o contraste con valoraciones afectivas que se tienen sobre otros asuntos u objetos.

Por ejemplo, en lo que conversé con las campesinas, para ellas la vida en el campo es tranquilidad, libertad, abundancia y salud, entre otras cuestiones. En tanto la guerra afecta esta comprensión que tienen de la vida en el campo, se da una ruptura en la confianza en la coca como medio de subsistencia, pues la asocian también con la imposición que hacen los armados por la fuerza y les conlleva amenazas, desplazamientos, intranquilidad.

Paralelamente, sucede que varias comunidades campesinas del Bajo Putumayo consideran que en este momento es necesario defender los cultivos de coca, pues son una fuente importante en la dinámica económica y social de sus veredas y se posicionan desde la necesidad de defender esta alternativa de vida y conformarse en organizaciones que explícitamente se enuncien como cocaleras y desde ese posicionamiento, sigan exigiendo al gobierno condiciones para generar otras alternativas concertadas. Por ejemplo, ACSOMAYO hace parte del naciente Movimiento Campesino, Cocalero, Agrario y Ambiental del Putumayo, Piamonte- Cauca y Jardines de Sucumbíos – Ipiales MOVICCAAP que surge en el 2020 y que, a partir del 2021 ha ganado más visibilidad y fuerza como iniciativa cocalera.

En el taller de narrativas de futuro con ACSOMAYO, Zereida habló de una fotografía que después no pudo encontrar para mostrárnosla, describió una escena de indignación que sucedió durante las políticas de aislamiento que implementó el gobierno nacional de Colombia de cara a la pandemia por Covid-19, cuando estando todo el mundo encerrado en sus casas para prevenir el contagio del virus, llegó el ejército a hacer erradicación forzada en varias veredas.

Explicó que la gente salió a defender sus matas y que días después, algunas mujeres se tomaron unas fotografías en las que se pusieron tapabocas que hicieron con mismas hojas de coca, para representar que era lo único que tenían para protegerse. “En la pandemia que todo el mundo asustado, que ni tapabocas teníamos, pues cojamos las hojas y pongámonoslas y nos tomamos la foto con eso y me pareció bonita” (Taller narrativas de futuro, julio 24 del 2021)

En contraste, los posicionamientos de algunas campesinas de las dos organizaciones con las que principalmente he conversado, siguen vinculando como perspectiva el cumplimiento del Acuerdo de Paz, que aunque ven lejano, perciben como el único respaldo para abordar las problemáticas del territorio. Las campesinas se ven obligadas a trazar cómo

seguir estando en el Bajo Putumayo en razón de la experiencia particular que están teniendo en el escenario del pos-acuerdo. Esta experiencia vincula su prevención o temor hacia algún actor armado, bien sea ilegal o legal, que les intimida a ellas y sus comunidades en medio de la confrontación por las ganancias del negocio de las armas y las drogas, es que ellas están teniendo que trazar cómo seguir estando en el Bajo Putumayo.

3.4.4. Entender los usos ancestrales, un tránsito gradual y la legalización.

La imaginación de un territorio independiente de las lógicas de la economía de la coca, corre paralela a la lucha por el reconocimiento como campesinos y campesinas cocaleras. Una cosa no contradice la otra. Desde la perspectiva que plantean algunas campesinas cocaleras, nombrarse desde este lugar es una identidad en tránsito; un momento necesario en el camino de los proyectos territoriales y las reivindicaciones que las movilizan como mujeres y de las que han aprendido en medio de sobrellevar la guerra, mantenerse en la autogestión de sus territorios y ganar autonomías propias.

A pesar de la estigmatización de su trabajo en un contexto determinado por las dinámicas globales del narcotráfico, en donde las políticas históricas del proyecto nacional sobre territorios periféricos han propiciado economías extractivas simultáneamente a la confrontación armada que posibilita el contexto para que estas y el narcotráfico sucedan, nombrarse como campesinas cocaleras es una manera de oponerse a ser denominadas como parte de las narco-disidencias o como narco-cocaleras, así como reconocer el medio de sobrevivencia que les ha sido posible. Por esto, algunas de ellas siguen conformándose en colectividades que reivindican su labor en torno a la coca y defienden la posibilidad de que esta no sea erradicada de manera forzada.

Las campesinas del Bajo Putumayo entienden que sembrar coca es algo establecido como ilegal y en su debate propio tienen de fondo una pregunta por la legitimidad respecto a las posibilidades pragmáticas de sobrevivencia en el contexto particular en donde se ubican y las trayectorias de vida en las que se ha subordinado lo campesino. La comprensión de la violencia directa sobre sus territorios, el anhelo de una realidad distinta para sus hijos e hijas y la preocupación por las afectaciones de las economías extractivas en la naturaleza, moviliza a las personas cultivadoras de coca a seguir este tránsito hacia otras formas de economía.

Enilce habla de “...ir mirando gradualmente y dejando de vivir solo de coca, que se pueda aprovechar todas las bondades que hay aquí en la Amazonía, entonces eso es, pero para llegar allá, se requiere que el gobierno resuelva las garantías que se necesitan para uno tener una vida digna” y además que se haga por medios concertados con quienes directamente participan de esta economía.

Por otra parte, algunas campesinas cuyas organizaciones también han participado en la construcción de planes de desarrollo para la región andino-amazónica o en sus propios planes de vida colectivos, se imaginan o preferirían por cuenta propia avanzar en conformar otro tipo de economías, o en comprender otros usos posibles de la coca, así como reconocer el carácter sagrado que tiene para algunos grupos indígenas⁵⁰.

Porque yo digo que el Putumayo es muy rico en todo, pero debido a los malos mandatos que hemos tenido no progresamos me imagino un Putumayo libre de coca, no libre de las matas de coca sino de la base de coca. Por mí, las matas pueden existir porque la mata es sagrada y tienen mucho conocimiento para nuestros ancestros (Sahyra Ruíz Cardona en diálogo con quien escribe, julio 2021)

Sin embargo, este deseo en el que en términos prácticos también vienen avanzando algunas asociaciones campesinas, así como comunidades indígenas, se ve limitado por la presión de los armados y sus intereses en el negocio del narcotráfico. En esta complejidad no es sencillo separar el narcotráfico de la confrontación armada, son muchos años de querer entender la segunda como consecuencia directa del primero, antes que, en una determinación multidireccional, donde la presencia del estado y el capital multinacional participan en la reproducción de estas realidades socioeconómicas. Elvia lo explicó hablando de posibles salidas:

⁵⁰ Al respecto es importante mencionar que en el Bajo Putumayo algunos grupos indígenas, que allí habitan, valoran la planta de coca como un elemento importante en su vida cotidiana y constitutivo de su espiritualidad desde tiempos ancestrales hasta la actualidad. Las formas en las que se relacionan con la planta ha permedado a algunas personas campesinas que no se reconocen como indígenas y vinculan el uso de la misma como revitalizante en las labores diarias y también con fines espirituales que comparten con vecinas indígenas. Varias de ellas nombraron la importancia de considerar esta forma de relación con la hoja de coca, sin embargo, en lo explicado en las entrevistas se concentraron en abordar sobre el uso expandido de la coca en su territorio, es decir como insumo vegetal para el procesamiento de cocaína. Por ejemplo María Galindo explica sobre la importancia de la hoja de coca como revitalizante: <https://www.youtube.com/watch?v=fndNrUr1cI&t=403s>

Pues en la legalización, pues que la legalicen, porque la coca no solamente sirve para, pues para las cosas que la ocupan en Estados Unidos, no mire tú tienes vomito anda cógete dos poporitos de coca, échalos en infusión y tómatalos y te quita el vómito, la coca sirve para que mambeen los indígenas, sirve para el ron, sacan ron de coca, bueno sirve, entonces porque no lo vemos como cosas que sean de beneficio. ¿Por qué? porque eso es lo que les da plata. Ay un dicho que dice que la coca y las armas son lo que más deja plata, la coca y la guerra es lo que más plata le deja al gobierno (Elvia Solarte Benavidez en diálogo con quien escribe, Julio 2021)

Escuchando a Elvia en su claridad acerca del negocio con el que se enriquecen algunos y su perspectiva de legalizar la coca en el sentido de darle usos distintos al de la transformación para cocaína, me quedé preguntándome cómo se recibiría en el Bajo Putumayo una discusión o alternativa acerca de la regularización del uso de la cocaína como una perspectiva de futuro. En el reciente Acuerdo de Paz esto no se consideró una tarea u opción necesaria para afrontar la guerra y transformar la economía de territorios rurales. Entre las mujeres campesinas con quienes hablé tampoco fue nombrado en ninguna ocasión.

CAPÍTULO IV. LA IMAGINACIÓN DE LAS CAMPESINAS ANDINO-AMAZÓNICAS DESDE UN TIEMPO CONTENIDO DEL TODO POR HACER

A veces parece que la historia se acerca a su final. Para que no se cuenten más historias, algunos de nosotros aquí en la avena salvaje, en medio del maíz extraño, pensamos que sería mejor comenzar a contar otra, que tal vez la gente pueda continuar cuando la anterior haya terminado. Quizás.

Ursula K. Le Guin

4.1. Introducción

En el capítulo anterior y con las narrativas recorridas hasta el momento, hemos venido hablando de la densidad del ahora, de un recurrente dejavú, del tiempo contenido del todo por hacer. Las razones para permanecer en el territorio vinculan el legado de lo que hay por proteger pacientemente, de la herencia ancestral por realizar en la siembra, del deseo puesto en que una práctica, constitutiva del ser campesina, se prolongue en el tiempo a través de la tierra.

La densidad del ahora (Solanas, 2016) reúne la coca como tradición ancestral, la desconfianza en el Estado como trasfondo de la acción de campesinas cocaleras, la posibilidad de transitar a otras economías como un futuro que se anhela presente. El dejavú de la guerra acentuada hace sentir el retorno a un momento en el que nunca se ha querido estar, menos aún después del reciente entremedio de tranquilidad que significó el acuerdo de paz. Defender enrabiadamente la vida sigue siendo el horizonte de futuro.

Así, la materialidad colonial que se impone deriva en un ir y venir en el tiempo. Aunque se esfuerza en posicionar una linealidad progresiva, no puede impedir la intermitencia de los proyectos colectivos que no se inscriben en la modernidad, la anacronía (Dahbar, 2019) que desafía las violencias de lo evolutivo, la resistencia⁵¹ que imagina nuevas versiones de la

⁵¹ La resistencia no es una noción que vincule directamente en estas reflexiones, sin embargo está presente a lo largo de las mismas. Aquí solo voy a dejar un pensamiento de María Inés García Canal (2004), muy ajustado a lo que estoy diciendo: "La resistencia, entonces, al ser recuerdo del olvido, se empeña en contraer el pasado en el presente para hacer de ese tiempo una contracción, un contra echo, un tiempo futuro."

apuesta por la vida y lo común. Una reversión del tiempo para habilitar un lugar otro, diría Haraway (1999; 2019a) para procurar una existencia más habitable, para hacer de la experiencia afectiva en el territorio acciones de responsabilidad (Haraway, 2019b), prácticas que nos permitan reciprocidad, comprensión de interdependencia (Linsalta, 2020).

La creación de otras posibilidades, fantasear un futuro distinto (Pizano, 2019) es más probable desde quien no está cómoda en el lugar que le ha sido asignado. Subordinadas, otras inapropiables, seres intersticiales o en estado de liminalidad, que se convocan en comunidades emocionales (Jimeno, 2019) a partir de las que plantean posturas contrahegemónicas (Peláez, 2020), políticas de vida (Tzul Tzul, 2019) por lo común (Caffentiz y Federici, 2019), por la complicidad y el disfrute desde el que se conforman saberes encarnados (Cruz, 2020). Las políticas de vida no son necesariamente novedades, más bien intermitencias, historias que han sido ocultadas en medio de la aventura del guerrero, labores cotidianas que necesitan ser contadas como dice Ursula K. Le Guin (1986).



#Resistimosalaguerra

Ilustración 10, Capítulo IV, Fuente:
Laura Castro, Stencil Asociación MEMPA.

Las narrativas de futuro tienen materialidad en el territorio y en la encarnación de cada quien, surgen de la afectación que circula en el relacionamiento (Ahmed, 2015), de la emoción como forma de conectarnos de una u otra manera con el mundo. Como ya decía, en algunos casos se muestran como contestación a un orden impuesto, como el reverso de lo que no se quiere para la propia vida, la de la comunidad, la del territorio. Sin embargo, no son solo eso, las narrativas de futuro embargan creación que surge en el goce de lo comunitario, en el disfrute del juego o el baile, en la complicidad de reconocerse parecidas, en la comunicación necesaria para poder crear sentidos de mundo. La imaginación

trae altos contenidos de placer, de contemplación, de vinculación revitalizante.

En este capítulo espero dar cuenta de la apuesta de las campesinas – defensoras territoriales por permanecer en la dignidad y autonomía que hacen parte de su ideario campesino, su propuesta de transformar la manera patriarcal en la que se les comprende como mujeres y una comprensión amplia y profunda acerca del amor como interdependencia. Mucho de lo que plantean del futuro hace parte de lo que parcialmente están viviendo en el presente, porque en sus colectividades están trabajando en construirlo y más bien lo que buscan es que se amplíe y se cristalice, se estructure, tome fuerza y reavive la ancestralidad legada. Así mismo, hay cuestiones que son nuevos significados, cosas por hacer que se colocan en una dimensión más proyectiva, donde particularmente la valoración social que de ellas se hace en tanto mujeres, se renueva y toma causas creativos.

4.2. Narrativa de la autonomía andino amazónica y la indignación ante el menosprecio.

Las defensoras territoriales con quienes dialogo hacen parte de organizaciones campesinas que, a su vez, se articulan en espacios de construcción de proyectos territoriales que de manera asentada trazan políticas de vida que tienen un énfasis en la protección de lo común (Caffentiz y Federici, 2019; Navarro, 2012; Tzul Tzul, 2019), trabajan por una recompreensión de la responsabilidad con el entorno y procuran hacer otras formas de economía de cara al extractivismo y la economía de la coca extendida en su territorio. En este sentido, ante las políticas de estado que benefician al capitalcontraponen la búsqueda de autonomías para el desarrollo de sus proyectos propios de vida, en relación cercana con la naturaleza a la que no comprenden solamente como medio de producción económica (Escobar, 2014; Devine, Ojeda, & Yie, 2020; Seger, 2020). En el contexto de guerra y extractivismo, esta tensión territorial (Porto Gonçalves, 2001) se da en clave de vida o muerte y se traduce en la defensa del agua, los suelos, la vegetación, la vida humana también.

Cuando Porto Gonçalves (2001) propone pensar la geografía como verbo y no adjetivo, es decir como la representación de la acción de las personas sobre un lugar, enfatiza los flujos de poder que suceden sobre el espacio. Hablar de movimiento social, socio-territorial, da cuenta de la oposición o el rechazo que un grupo tiene frente a la imposición de una perspectiva territorial que realiza otro grupo desde una posición privilegiada, es decir,

mejor situada en una lógica jerárquica y en circunstancias espacio-temporales específicas (p. 197). Cuando cesa la inercia y se plantean otras perspectivas, se da el movimiento, la búsqueda de un cambio de lugar, la tensión que conlleva un intento de reconocimiento.

En perspectiva histórica, María Clemencia Ramírez (2001) explica cómo la constitución de movimientos sociales y políticos en la Amazonía occidental está ligada tanto a la sensación de exclusión, como a la de abandono por parte del estado nacional y su política hegemónica. Entonces los movimientos que surgen son una respuesta a esa marginación y por supuesto, a la estigmatización que deriva de la actividad cocalera y la presencia de la guerrilla de las FARC en esta región de Colombia. A continuación, Enilce Bernal enfatiza cómo en una región cocalera es un esfuerzo extra intentar que el estado aborde las responsabilidades que le corresponde garantizar bajo la lógica constitucional de derechos.

Estamos en un estado que no nos representa, entonces eso es lo que sucede e igual hay muchos retos y desafíos para poder continuar y avanzar en cosas que son importantes... Independientemente de juzgamientos o cuestionamientos de si vendemos coca para narcotraficantes o si defendemos la coca que sirve para alimentar el consumo, independientemente de esas cosas. Porque eso tampoco se puede desconocer. Pero nosotros vamos más a la raíz del problema y es un poco hacer ver que la presencia de los cultivos en el territorio son un problema social, son un problema crónico, estructural (Enilce en diálogo con quien escribe, julio del 2021)

Al explicar sobre las movilizaciones cocaleras de 1996, así como sobre el Movimiento Cívico Regional del Putumayo constituido en contraposición a las políticas de fumigación con glifosato, intensificadas por el estado en alineación con las exigencias del gobierno norteamericano y la lucha contra las drogas, Ramírez (2001) plantea que además de demandar vías concertadas y no represivas en relación a los cultivos de coca, se articularon exigencias por condiciones (vías y electricidad) y posibilidades (educación y salud) para una vida digna, la destinación de regalías del petróleo para programas sociales y la apertura a la negociación con la guerrilla.

Estas exigencias siguen presentes en acciones y reflexiones del movimiento regional que se comenzaba a conformar y que, con variaciones en el tiempo⁵², aún permanece asentado

⁵² Lo que inicialmente se conoció como *Movimiento Cívico Regional del Putumayo* conformado a raíz del paro que tuvo ocasión entre diciembre de 1994 y enero de 1995, después toma forma en el *Movimiento Cívico para el Desarrollo Integral del Putumayo* (Ramírez, 2001). Tras la arremetida paramilitar de finales de los 90s e inicios

en la idea del diálogo con el estado y procura un lugar de reconocimiento que permitiera comenzar a transformar la relación de exclusión de la región amazónica, así como la estigmatización de la gente cocalera, presentada como guerrillera (Ramírez, 2001) y ahora como narcotraficante.

...uno de los objetivos que se busca (hablando de la ZRC) es como reivindicar nuestros derechos que por años han sido olvidados bajo el argumento del conflicto armado, pero pues que lastimosamente nunca se le dio como ese enfoque de desarrollo, de igual forma nosotros siempre como comunidad siempre hemos tenido ese sueño, soñamos el desarrollo del territorio, sin impactar el medio ambiente, o sea, cómo las familias podemos vivir, producir, pero también podemos proteger nuestro territorio (Sandra Lagos en diálogo con quien escribe, julio del 2021)

La demanda de reconocimiento que plantea la gente campesina cocalera surge del menosprecio con el que históricamente han sido tratadas por el estado que les excluye de las decisiones y políticas públicas. El menosprecio vincula tanto la marginación de los territorios amazónicos como la estigmatización de los mismos en clave de terrorismo y narcotráfico. Esta situación ya la dialogamos, en parte, con las campesinas en las narrativas de futuro que vinculan la desconfianza y la rabia. Sin embargo, aquí quiero enfatizar en la manera en que circula la afectación, el movimiento emocional que deriva en dar un nuevo paso, plantear un proyecto colectivo de vida digna y autónoma, de todas formas, enmarcada en la responsabilidad estatal.

Escuchando sus perspectivas, de cara a los incumplimientos de acuerdos que se han dado a raíz de distintas movilizaciones y negociaciones y en general, del actuar negligente del estado en el Bajo Putumayo, además de la rabia y la desconfianza, surge la indignación. El que sus comunidades y territorios sean tratados como menos, se ha traducido en un anhelo de dignidad y justicia que moviliza a la colectividad, y aun con los matices y tensiones que están de por medio, convoca a un mutuo reconocimiento entre organizaciones campesinas y también indígenas y afrodescendientes⁵³.

del 2000 en Putumayo, el movimiento se amplía y convoca en la *Mesa Regional de Organizaciones Sociales del Putumayo, Baja Bota Cauca y Cofanía Jardines de Sucumbíos MEROS*. Actualmente y a raíz del paro nacional del 2021, esta iniciativa se renueva en el *Comité regional andino-amazónico* (Luz Dary en diálogo con quien escribe, agosto 2021)

⁵³ A propósito de esta sensación de indignación, me han sido pertinentes las reflexiones de María Teresa Matijasevic (2015), al hablar de las experiencias de reconocimiento y menosprecio en campesinas y campesinos de Caldas. Aunque en su reflexión no se involucra la realidad cocalera, pensar en la conciencia que la gente

En esa dinámica emocional que juega en los posicionamientos políticos, en la tensión territorial de la que habla Porto Gonçalves (2001), la exigencia por la redistribución de la tierra, la generación de condiciones para la producción agrícola, la garantía de la vida o la protección de la Amazonía, conlleva a enunciarse en autonomía, a imaginarse un proyecto propio y posicionarse frente al estado. La enunciación como campesinos-as cocaleros no es una contradicción con pensar un territorio independiente de las lógicas de la economía de la coca, corre en paralelo, es un tránsito desde el que se resiste, se genera organización colectiva y demandas políticas, así como se construyen saberes y propuestas de futuro.

4.2.1. Lo andino-amazónico como un antiguo-nuevo lugar.

Los planes de vida que han elaborado organizaciones como la Zona de Reserva Campesina, para sus territorios, o que está en construcción para el caso de ACSOMAYO, al igual que aquellos ampliamente ideados para la región Andino-Amazónica a partir de iniciativas de juntanza entre diferentes colectividades, explican sobre los movimientos socio-territoriales que se encuentran en confrontación con la imposición colonial violenta que se extiende a través del actuar negligente del estado, el extractivismo y la guerra en el Putumayo.

Vuelve y se retoma el proceso en el 2005, creo, no estoy segura, pero creo que fue en el 2005. Imagínate desde el 96 hasta el 2005 se retoma nuevamente el proceso y allí es dónde nace la Mesa Regional de Organizaciones sociales de ahí se le colocó MEROS y se empieza nuevamente las luchas, retomamos este proceso que dejamos botado porque tocó, y ya luego nos volvimos a encontrar los que sobrevivimos a estas masacres. De todos los líderes y lideresas que había en ese momento, creo, habíamos vivos como unos 12 de esa época y más de 40 que éramos a lo largo y ancho del Putumayo, creo que 12 vivos que seguimos por ahí y con los nuevos liderazgos que surgieron desde el 2005 nace la MEROS, es un trabajo muy bonito (Luz Dary Muñoz Garcés en diálogo con quien escribe, agosto 2021)

Cuando Luz Dary habla de la MEROS se escucha ilusionada. También hace sus críticas y explica que este espacio se ha ido transformando, reconoce allí un trabajo

campesina tiene del menosprecio de su labor por parte del estado, y en alguna medida por parte de la sociedad, en contraste al orgullo que sienten de ser campesinos/as que trabajan la tierra, mantienen su autonomía y proveen alimentos a la sociedad; me resultó revelador para comprender cómo la indignación es una emoción contenedora de elementos de incomodidad, resistencia y creación.

importante. Fue a raíz del trabajo articulado y de negociación que, desde esta mesa tejieron varias organizaciones, que surge el Plan de Desarrollo Integral Andino Amazónico PLADIA como propuesta del movimiento territorial organizado para plantear alternativas de reemplazo de cultivos de uso ilícito y condiciones de buen vivir en la región.



Ilustración 11, Capítulo IV, Plan de Desarrollo Integral Andino Amazónico 2035,

El PLADIA es un plan que se construye a partir de un diagnóstico rural participativo que lidera la MEROS, donde se proyecta una visión territorial a 2035. Allí se define la comprensión de lo andinoamazónico⁵⁴ en razón de características biofísicas y ambientales, así como socioculturales y económicas (MEROS, 2017). Caracteriza problemáticas socioambientales de la región, así como reúne propuestas de economía sostenible para una vida digna en el campo. Durante varios años estuvo en construcción y ahora es un documento base para las demandas que el movimiento territorial sigue haciendo al Estado.

...yo diría que la región andino-amazónica es una región con mucha diversidad cultural porque habitan pueblos indígenas, afros, campesinos, con diferentes luchas en sus territorios, en defensa territorial. Pero también, esta región es rica en todos los minerales, en toda la materia, materias no renovables, y que eso de alguna manera nos ha llevado también a la preocupación de tener que defender el territorio a costa de

⁵⁴ “Nuestro territorio está conformado por el departamento del Putumayo, el Corregimiento Cofanía Jardines de Sucumbíos de Ipiales (Nariño) y el municipio de Piamonte en la Baja Bota Cauca. Hace parte de la Cordillera de los Andes, el piedemonte amazónico y la llanura amazónica.” (MEROS; 2017, p. 7)

desplazamiento, de muertes de líderes, amenazas (Zulma en diálogo con quien escribe, julio 2021).

Así como explica Zulma, lo andino-amazónico es un sentimiento y trayectoria de vida compartida, una región ideada fuera de los márgenes departamentales que están trazados administrativamente en Colombia, se caracteriza como un espacio dado por las migraciones campesinas, por la confluencia étnica múltiple, por la lucha territorial en protección del agua, la selva y las especies (MEROS, 2017). Por la vinculación con los ríos que le recorren, que bajan caudalosos por la montaña y se hacen anchos en la llanura, trazando ecosistemas que cobran un sentido más amplio que ellos mismos⁵⁵. Muchas veces las campesinas con quienes dialogo hablaron de la centralidad del río, de su preocupación por disfrutarlo y cuidarlo para conservar la Amazonía.

Pues a mí me gusta el agua, porque nosotros nos venimos acá a bañarnos y también pues hay abundante agua y el agua saludable y entonces por eso me gusta a mí los ríos cuidarlos porque también hay que hacer eso, porque la verdad que nosotros como mujeres somos los que más pensamos en cuidar las cosas y queremos pues qué estos ríos no mermen, estén así como está ahorita, está bien lleno y los niños se vienen aquí a una recreación, los adultos, los amigos y los vecinos, entonces pues por eso me gusta a mí porque yo he vivido mucho tiempo aquí y entonces hay que también cuidar las cosas (Olivia Buesaquillo al presentarse en el taller narrativas de futuro, julio 24 del 2021)

El significado de lo andino-amazónico propuesto por la gente de varios territorios entre los que se incluye el Bajo Putumayo, es un saber que se desenvuelve desde el relacionamiento, la vinculación al entorno. Se puede ver como una ontología relacional siguiendo a Arturo Escobar (2014), es decir, comprendiendo que somos en relación, no preexistimos, sino que nos constituimos al vincularnos (p. 18), al convivir con/en el río, al querer cuidarlo para que

⁵⁵ Por ejemplo, la ONG GAIA Amazonas viene hablando de recuperar la conectividad Andes – Amazonas – Atlántico. “El Corredor Triple A es una iniciativa macro-regional que ofrece una visión a futuro, la cual busca restablecer y mantener la conectividad entre los ecosistemas Andes–Amazonas–Atlántico, con el fin de garantizar la biodiversidad y los servicios ecosistémicos en la cuenca Amazónica y proponer soluciones innovadoras al cambio climático. La iniciativa está conformada por un complejo de mosaicos ecológico--culturales tejidos a través de campos de acción locales, regionales, nacionales e internacionales.” https://www.gaiaamazonas.org/noticias/2019-09-11_conectividad-andes-amazonas-atlantico/

después otras puedan disfrutarlo. Un saber territorial (Escobar, 2014) sentipensado⁵⁶ que se coloca en diálogo o discusión con otras formas de entender el territorio, que exige al estado considerar su perspectiva, la que dicen las campesinas en tanto intelectuales locales (Ramírez, 2001).

Para ACSOMAYO por ejemplo, ha sido una prioridad recuperar, sistematizar y seguir poniendo en práctica saberes que campesinos y campesinas tienen del cuidado y preservación de las aguas, los suelos y las especies. A partir de estos saberes, hacen propuestas productivas con un enfoque amazónico, “con filosofía amazónica” me dijo Enilce Bernal. Así mismo, denuncian las afectaciones ambientales que causan las empresas petroleras, hacen mediciones, registros, argumentan valiéndose también de los tecnicismos formales que han aprendido a usar para entrar en interlocución con entidades y organismos encargados.

Pero mire que el gobierno le asusta, le huye, o sea, prácticamente le quiere decir a uno que es ilegal, eso no está en ningún marco normativo, mejor dicho es inconstitucional; entonces prácticamente cuando nosotros venimos haciendo ejercicios, prácticas de monitoreo ambiental comunitario, monitoreo a aguas superficiales y cosas así, es trabajo con la comunidad, cualquier cosa te puede pasar porque si ni siquiera las autoridades a las que le compete hacer eso reconocen lo que estás haciendo, entonces eres vulnerable a que la empresa te haga algo, a que un actor armado te desaparezca, o lo que sea... (Enilce en diálogo con quien escribe, julio 2021).

Esos saberes territoriales, que también pueden colocar en riesgo a quienes se valen de ellos para hacer controles y denuncias de la acción contaminante de empresas extractivistas, son conocimientos de colectividades rurales que como explica Carolina Pineda (2020) “...están vinculados con procesos ecológicos, culturales, económicos y éticos que una comunidad desarrolla en interrelación con su entorno” (p.78), aunque han sido desvalorizados, hablan de una comprensión de las formas de habitar los territorios en bienestar y son la base de propuestas políticas para la autogestión en comunidad, es decir, de los planes de vida campesinos.

En muchos casos esos planes de vida no son reconocidos, en tanto se desconoce al campesinado como un sujeto colectivo de derechos, aún más en el Bajo Putumayo donde

⁵⁶ Voy a recordar, con Silvia Seger (2020) y retomando otras reflexiones previas, que “Sentipensar es el arte de sentir y pensar a la vez combinando el corazón con la razón (Fals Borda 2009; Escobar 2014; Galeano 1989)” (p. 139).

campesinos y campesinas traen una trayectoria colona y actualmente son señalados como narco-cocalleros. De esta manera y volviendo al asunto afectivo, es desde la indignación que surge ante el menosprecio, que insisten en su libre albedrío campesino, construyen planes amplios como el andino-amazónico y exigen un respaldo institucional que habilite sus narrativas de futuro, el saber territorial en el que se desenvuelven.

Un plan como el de desarrollo andino-amazónico, plasma las perspectivas en torno a las que se articulan distintas organizaciones sociales indígenas y campesinas. Lo que allí se registra, coincide en repetidos puntos con los compromisos consignados en el Acuerdo de Paz firmado en 2016, así como con las demandas que han originado movilizaciones como el paro campesino nacional de 2013, el paro cívico del 2014 en el Putumayo⁵⁷, o lo que concretamente significó el paro nacional del 2021⁵⁸ en esta región, solo por nombrar las movilizaciones más amplias y visibles. En este sentido, da cuenta de la intermitencia del proyecto de vida en tensión con el capital, del insistir en el transcurrir, de la confluencia del tiempo en un presente, de la densidad del ahora (Solana, 2016). Así mismo, no solo son reivindicaciones que surjan en momentos de movilización coyuntural o la elaboración de un documento técnico, a la vez que creativo, sino también acciones que se realizan local y cotidianamente. En este sentido, cabe decir que las narrativas de futuro tienen materialidad, están sucediendo en el mundo campesino, son ilusiones en tanto optimismo mas no como ficción política.

4.2.2. Lo comunal es político.

Paralelamente a los planes regionales que procuran articular una visión regional a partir de los saberes ecosistémicos de lo que abarcan como Andino-Amazonia, algunas organizaciones campesinas, resguardos y consejos comunitarios, avanzan en sus proyectos territoriales particulares. Para el caso de la Zona de Reserva Campesina, su constitución es un esfuerzo por proteger el territorio y encontrar el resquicio legal⁵⁹ por medio del cual se habilite la posibilidad de desarrollar su propia concepción epistemológica de la vida en el campo.

⁵⁷ <https://kavilando.org/index.php/2013-10-13-19-52-10/formacion-popular/2961-paro-civico-en-putumayo-razones-del-paro-civico-en-putumayo>

⁵⁸ <https://asociacionminga.co/putumayo-en-el-paro-nacional/>

⁵⁹ En este momento hay en Colombia siete zonas de reserva campesina reconocidas por el estado, entre estas se encuentra la Perla Amazónica en Putumayo (ADISPA, 2012)

Desde ahí, desde ese espacio, en 1998 recibí por primera vez el cargo de presidenta de la junta de la vereda, ya hace bastante, como 23 años a la fecha; siendo presidenta, se empieza todo el ejercicio de la creación de la Zona de Reserva Campesina, un ejercicio muy bonito, muy participativo, porque era pensarnos como campesinos cómo pensarnos a la reconversión del cultivo de uso ilícito en su momento, que era el apogeo y pensar algo diferente; desde ahí nace la propuesta de las zonas de reserva campesina y se empieza a hacer el ejercicio con las diferentes comunidades para escuchar las voces de la gente y poderlas plasmar en el plan de desarrollo de las zonas de reserva campesina de su momento (Sandra Lagos en diálogo con quien escribe, julio del 2021).

En la propuesta de la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica, que fue formalmente reconocida en el año 2000, aunque venía conformándose desde años atrás y solo pudo activarse de una manera más dinámica finalizando los 2000, cuando disminuía el control paramilitar en Putumayo, se vinculan esfuerzos por la soberanía alimentaria, la protección medioambiental del territorio, así como la reforma agraria (ADISPA, 2012). Las campesinas han tenido un rol central en la autogestión de necesidades, así como un fuerte compromiso para transformar la comprensión de la economía y posicionar el cuidado de la naturaleza (Bonilla, 2018).

Estábamos estructurando la zona de reserva campesina en el 2012, estábamos como en que sí, en el más allá o pa' acá, porque eran idealismos diferentes, la gente no entendía no interpretaba bien los líderes cuál era el objetivo con la zona de reserva... allí empezamos a dar una lucha, ahí entendimos qué era una zona de reserva campesina, qué era lo que buscaba y ahí ya hicimos parte de lleno. (Sahyra Ruíz en diálogo con quien escribe, julio 2021)

Sahyra está hablando de la gente de La Frontera, una de las 23 veredas que hacen parte de la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica. Es importante saber que ha sido una lucha convocarse en esta propuesta propia de territorio, porque volver a la idea del cuidado y de lo común no es algo espontáneo. Lo común se hace, es una práctica social más que una noción dada, es la reconstrucción de una forma política de la que se tiene memoria o que necesita revitalizarse en torno a lo ecológico y lo social que se opone al capital como explica Mina Lorena Navarro (2012). En tanto es acción directa y cotidiana tiene diversas formas de expresión que, para organizaciones como la Zona de Reserva Campesina y ACSOMAYO se han manifestado en diversas acciones que dinamizan la vida social de las comunidades y dan

soporte a la organización de la resistencia como dice Tuzl Tzul (2019; 2020) explicando también que, el trabajo común abre la posibilidad de decidir sobre lo que se comparte, sobre lo que se proyecta en conjunto.

Buena parte del trabajo que realizan las campesinas desde las apuestas organizativas a las que pertenecen, está atravesado por la denuncia y acción de cara a las afectaciones que trae la actividad extractiva a sus comunidades y territorios. Más ampliamente, por procurar la conservación del entorno natural en el que quieren pervivir y por el cual procuran procesos de educación ambiental, limpieza del agua, arborización y recuperación de semillas. Esto último se liga directamente con los esfuerzos por considerar y realizar formas de economía además de la coca y colocar en el centro la autonomía alimentaria como presente y memoria para el porvenir.

Nosotros en la zona de reserva campesina no sentimos al principio el paro (*hablando del paro nacional del 2021*) pues duro, pero nosotros no lo sentimos porque tenemos comida. Entonces la seguridad alimentaria hace que nos fortalezcamos en el territorio, entonces nosotros no lo sentimos la verdad, así algunos grupos nos obligaran a algunas veredas a salir y salíamos con gastos propios. Pues la verdad no lo sentimos en muchas partes, en distintas ciudades se miraba que había muchísima necesidad, nosotros no sentimos esa necesidad porque en el territorio tenemos mucho de comer (Magola en diálogo con quien escribe, julio del 2021)

Estas practicas constituyen lo común en el mundo campesino y habilitan un relacionamiento social no necesariamente mediado por las mercancías, es decir, un relacionamiento donde no está separada la producción de la subsistencia (Navarro,2012), y la cercanía a los elementos vitales del entorno genera una implicación con el cuidado del ambiente, un ecologismo de los pobres (Alier, 2004) y las pobres. Son acciones que se están reavivando, hacen parte de los deseos (Tzul Tzul, 2020) de las campesinas de ACSOMAYO y de la Zona de Reserva Campesina y en buena medida, se realizan por medio de las juntas de acción comunal que funcionan en las veredas, convocan a los vecinos, median conflictos, hacen vías y caminos, convocan a bazares para convivir, disfrutar y a la vez encontrar los medios para gestionar sus propias necesidades.



Fotografía 12, Capítulo IV, Fuente: Saraya Bonilla Lozada, [Archivo personal], Criadero de pollos, Vereda La Danta en Puerto Asís, julio 2021.

Estas prácticas históricamente han sido perseguidas, subvaloradas y desterradas pues están en pugna con el capital como apuesta del mundo moderno. Me pregunto siguiendo a Dahbar (2019) ¿Es anacrónico el hacer común? Es decir, ¿es inadecuado en el marco de contemporaneidad o está fuera de lo acorde en el tiempo evolutivo? Creo que es temerario, en tanto desestabiliza y evidencia la fragilidad de las relaciones capitalistas que no alcanzan a convertir todo en mercancía, como explica Navarro (2012). A quienes practican lo común se les quiere despojar del panorama contemporáneo. Por eso saben que su permanencia en el espacio y en el tiempo es resistencia.

Entre quienes se reconocen y son reconocidas como líderes, hace varios años o incluso décadas, una de las principales preocupaciones es no hacer bien su labor y que la gente decida dejar de movilizarse, que en algún momento la gente no quiera defender el territorio, que gane la indiferencia y cada quien esté viendo solo por su cuenta, que se acabe la lucha. Lola me lo explicó como temor, aunque en el trasfondo me permitió ver la razón de permanecer

Nos estamos organizando se puede decir por el miedo, el miedo de que uno como líder llegue a fracasar, porque si no dejamos más semillas hacerlas para que sigan ese rumbo da miedo de que se pierda el proceso que hemos venido llevando a pesar de que nosotros hemos nacido como quien dice para hacer algo en la vida mientras vivimos, ese algo que queremos para nuestros hijos. Por qué bien nosotros de la parte física le

pedimos a la madre tierra otra vuelta como mandato y de la parte espiritual se concentrará en estas cabezas líderes qué es para darle más fuerza, para seguir pensando más, entonces eso nos motiva a nosotras para seguir otra vuelta en esas mismas luchas que estamos haciendo de la defensa del territorio (Lola en taller narrativas de futuro, julio 24 del 2021)

4.2.3. Una defensa cuidadosa de la vida

El hacer comunal del que nos habla Gladys Tzul Tzul (2019) como forma de la resistencia, se renueva en las autorregulaciones internas, o en la defensa de las instituciones o autoridades comunales (p. 111). En el Bajo Putumayo tiene que ver con las juntas de acción comunal, también con las organizaciones campesinas que se han conformado y con las acciones conjuntas con comunidades indígenas y afros, también con excombatientes de las FARC en reintegración a la vida civil. A la vez, se relaciona con figuras de autoprotección como la guardia campesina que empieza aprender de la guardia indígena o cimarrona⁶⁰, que procura estar en alerta a los riesgos que puedan presentarse en el territorio, contribuir en la organización de acciones de manifestación y proteger a la comunidad.

Entonces, en un contexto de guerra y extractivismo, el hacer de lo común y los saberes que se construyen en medio de ello, han tenido que enfocarse en la defensa de la vida, han recurrido a los derechos humanos como discurso para exigir cesen los abusos, reclutamientos, asesinatos y desapariciones. Esta es la experiencia de ACSOMAYO, que se enuncian como defensoras de los derechos humanos de la gente campesina.

ACSOMAYO está desde el 2000, la organización cuando se formó con el propósito de la defensa de la vida y el territorio en el tema de sensibilidad de los derechos de las comunidades, el tema de la protección hacia la comunidad en general pues que se podía denunciar todos los atropellos que se veían en ese tiempo y por eso se forma la organización. Con ese objetivo es que nosotros trabajamos, cómo podemos hacer que las comunidades empiecen a aprender a defenderse y a saber de sus derechos cuando llegue algo en una vereda, realmente puedan tener argumentos para hacer respetar las comunidades, cosa que en el campo eso no se hace. Entonces nosotros sí lo venimos

⁶⁰ A propósito de la guardia indígena, campesina y cimarrona, este podcast de Radio Salvia es un buen material explicativo: <https://open.spotify.com/episode/7HbJbJjV0ti2O4PLYL3TC>

haciendo lento, despacio, sin plata porque han sido recursos propios (Zereida Romero en diálogo con quien escribe, julio 2021)

En la práctica de defender el territorio y la vida, juega el hacer junto a comunidades con pertenecer-es distintos, con las que, en muchos sentidos también puede haber tensiones territoriales⁶¹ y diferencias que no pueden desconocerse. Sin embargo, se recurre a la juntanza en acciones concretas o en planes acordados en común en las luchas que se dan contra el capital y sus formas extractivas y violentas.

En un inicio fue un poco difícil, el conflicto armado afectó mucho esos tejidos sociales, realmente el conflicto hizo que cada población se enfocará en su propia comunidad, los campesinos con los campesinos, los indígenas entonces haciendo procesos solamente con comunidad indígena, pero actualmente miramos que esos procesos se han ido juntando se han podido juntar, incluso hemos dialogado con mujeres campesinas, incluso también fue una de las que participamos cuándo inicia, empiezan a llegar las compañeras excombatientes y como que empezar a tejer ese proceso que ha estado durante mucho tiempo pero que por diferentes situaciones cada uno en su afán de poder seguir sobreviviendo al conflicto, pues nos tocó enfocarnos en nuestras propias comunidades (Zulma Ulcue en diálogo con quien escribe, agosto 2021)

En perspectiva de las campesinas de ACSOMAYO, la relación que mantienen en el corredor Puerto Vega - Teteyé con varios pueblos indígenas, particularmente el Nasa, es de respeto y apoyo mutuo. Son distintas las practicas e intercambio que les permiten mantenerse en diálogo y proyectarse al margen de la guerra. Un ejemplo de ese hacer entretejido tiene que ver con las estrategias de defensa o protección que se intercambian. Pensando en una propuesta propia de autoprotección del territorio, Zulma me explicó sobre la intención de compartir los saberes de la guardia indígena nasa, para conformar guardias campesinas que, así como la cimarrona, también puedan procurarse garantías y dar más capacidad para cuidar el territorio.

La guardia debe ser el primer actor que entra a dialogar. Entonces deben de tener conocimiento de derechos humanos y de la situación territorial porque son quiénes abren el diálogo para que quiénes terminen acordando no es incluso la guardia sino el colectivo, la comunidad completa. Pero el rol fundamental que cumple la guardia es

⁶¹ Para conocer algunos de los conflictos territoriales que allí suceden y que no necesariamente se enmarcan en la tensión territorial más visible: capital-vida, puede verse el trabajo de Duarte (2016).

eso, vigilar quién está ingresando, quién está saliendo, qué está pasando dentro del territorio, la guardia también es la que está pendiente de las diferentes desarmonías, en otro lenguaje le podemos decir los problemas internos, pero cuando se presentan esas desarmonías es la guardia la que está pendiente de que está pasando al interior del territorio y por eso es importante, porque son nuestros cuidadores y lo vemos en las movilizaciones. La guardia es la primera en salir, el primer cordón que se arma para proteger a quienes van marchando y esa misma función es la que cumplen dentro de los territorios. Son ellos los que están más pendientes (Zulma en diálogo con quien escribe, agosto del 2021)

Zulma me explicó que la defensa territorial implica mantener resguardado el territorio, protegerlo de los riesgos que puede implicar la presencia de armados o personas desconocidas. Implica conocer bien quiénes hacen parte de la comunidad y estar alertas. El ejercicio de autodefensa es en sí mismo una reconstrucción del pacto social, la fundación de una comunidad que se sabe vulnerable y confía en su propia agencia para evitar situaciones en las que pueda ser agredida. Es un principio de autonomía y preservación de sí, que como explica la filósofa Elsa Dorlin (2018) se sintetiza en la idea de que defenderse no es atacar.

Para las campesinas de ACSOMAYO también es central acoger a las personas excombatientes de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC que se asentaron en el Centro Poblado de Paz Heiler Mosquera Pradera, ubicado en la vereda Carmelita del corredor Puerto Vega – Teteyé. En las narrativas de futuro de las campesinas, la relación con esta comunidad, que ya se viene tejiendo en el presente, se da en clave de integración y cercanía. Esta disposición tiene que ver con un reconocimiento que tienen hacia las personas que al hacer parte de esta guerrilla en muchas situaciones protegieron los bosques y los ríos, también a las comunidades. Por supuesto, también se relaciona con su apuesta por la construcción de paz:

Les dimos la bienvenida, porque de todas maneras cuando se acuerdan el tema de la paz para nosotros es una alegría, porque todos los días en conflicto: ¡es verraco! Estar escuchando enfrentamientos casi a diario y ahora siquiera hablar hasta con ellos pues es algo que uno se pone contento, porque dice ya esas mujeres entregaron las armas, ya quieren ser parte de la vida civil, quieren hacer parte de nosotros, de las comunidades, es chévere, bonito (Zereida Romero en diálogo con quien escribe, julio del 2021)

El trabajo conjunto al interior de las comunidades, el hacer común, y el hacer con quienes cohabitan en sus diferencias: afros, indígenas, excombatientes con quienes se va

tejiendo la defensa cuidadosa de la vida y la construcción de paz, son dimensiones que hacen parte del proyecto de autonomía del que participan las campesinas andino-amazónicas con quienes aquí conversamos.

Así mismo, es condición para este proyecto el ser reconocidas como un actor social específico, no estigmatizable: campesinas cocaleras; también la comprensión de una región vinculada a flujos naturales específicos: de los ríos, pero también a trayectorias de vida: colonas; a condicionantes históricas de la amazonia en Colombia: una tierra a explorar. Para ellas como un lugar por cuidar y preservar.

Profundizando en la opción por las autonomías, las campesinas están colocando enfáticamente su voz, su experiencia particular para imaginar esas condiciones de dignidad que proyectan hacer realidad en su territorio. Esto es lo que explica la siguiente narrativa.

4.3. Narrativa de la complicidad que imagina un feminismo campesino

Entonces la cabeza de uno cada día se llena como más y más y es como una memoria cuando se llena, toca estarla vaciando y ahí volverla a cargar de nuevo, pero de cosas buenas. Esa es la parte de la mentalidad y ya como le digo un repasito y las que vienen pues van viendo qué más se le pueden sacar a esos resúmenes. Y de la parte del sentimiento pues uno siente de que si nosotros nos seguimos reuniendo y seguimos así juntas vamos a sacar muchas cosas buenas adelante nos ha motivado cuando han habido grandes confrontaciones y las mujeres hemos estado ahí siempre a pesar de que el gobierno está en contra de todos los derechos (Lola en el taller de narrativas de futuro, julio 24 del 2021)

Voy a seguir a Lola en su idea de que las mujeres del campo siempre han estado ahí, haciendo parte de la historia, sosteniéndola y renovándola también. Lo que ella reflexiona está en sintonía con lo que plantea Úrsula K. Le Guin respecto a las formas invisibilizadas de la historia y la necesidad de recargarla con otras alternativas, de permitirnos los relatos en marcha como diría Donna Haraway (1999). También lo veo en vinculación con los planteamientos de Margarita Pizano (2019) sobre la posibilidad de imaginar desde el lugar de la subordinación, de fantasear un mundo fuera de la imposición y la propiedad.



Ilustración 12, Capítulo IV, Fuente:
<https://www.dejusticia.org/en/40971/>,
Campesina cocalera

Úrsula K. Le Guin (1986) habla de la recolección de semillas y los recipientes como elementos contenedores de la historia de la especie humana. Explica que nos hemos habituado a pensar la historia del asesino, del héroe que en solitario salía a cazar o defendía de las bestias salvajes. Nos imaginamos palos o elementos cortopunzantes como armas que han permitido la sobrevivencia de la especie humana. Sin embargo, hay teorías que hablan “de las cosas para poner cosas”, de la recolección de semillas, del almacenamiento de insumos necesarios, de la cotidianidad del sostenimiento de la vida como lo que ha sido preciso para seguir existiendo. Esa versión no tan emocionante de la historia, esa versión no escuchada, es una versión menos protagonista y violenta, es la versión que en muchas sociedades puede coincidir con las labores asignadas a las mujeres, es la versión de la que hablan las campesinas amazónicas que se organizan contra la guerra, aún mientras raspan coca.

Considerar esa historia ha sido en buena medida la intención de esta investigación, dialogar con sus vivencias, posicionamientos y maneras creativas de afrontar las violencias que las afectan en el territorio colonizado que habitan, abarca la posibilidad de escuchar su propuesta de un futuro distinto, que en términos prácticos están haciendo en el presente y vienen fundamentando desde hace tiempo en la constancia cotidiana por mantener sus comunidades, permanecer en el territorio, y hacer contra las violencias en su carácter plural (Cabnal, 2019) y expresivo (Segato, 2014).

Como explicaron las campesinas, del hacer común se puede participar asumiendo cargos en la junta de acción comunal de la vereda estando en reuniones y asambleas, haciendo jornadas de arborización o limpieza del río, con la preparación de comida, en torneos de fútbol, grupos de danza, la fiesta misma. Las campesinas andino-amazónicas practican lo común de maneras diversas y comprometidas, aunque no necesariamente reconocidas de forma justa. Por eso, también hablan de crear nuevos significados dentro de sus comunidades y de su decisión política de hacer parte de escenarios de decisión colectiva en los que no estaba siendo escuchada su experiencia particular.

4.3.1. La complicidad y el disfrute para poder imaginar

Tanto para las mujeres de ACSOMAYO como para las de la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica, la posibilidad de encontrarse en complicidad con otras es algo que cuentan con alegría, con anhelo y como capacidad de transformación de una experiencia solitaria o de rivalidad entre ellas. Para las campesinas de la Perla Amazónica esta posibilidad se ha profundizado y se representa en la organización que han conformado entre mujeres al interior de la Zona de Reserva Campesina, se llaman MEMPA: Mi nombre es Mujer Perla Amazónica. En ACSOMAYO la acción entre mujeres no ha sido algo conformado, sino espontáneo y de todos modos está en su deseo que pueda darse como acción colectiva recurrente.

Entre las campesinas de MEMPA, la posibilidad de encontrarse ahora mismo está pausada. Las amenazas que están viviendo por parte del Comando de la Frontera, ha convertido en anhelo, para un después, la posibilidad de reunirse mensualmente como solían hacerlo hasta hace poco menos de un año y medio.

...muy tristes, muy triste y con mucha zozobra porque la mayoría dice “bueno, vamos a seguir” ¿Cómo vamos a seguir? ¿Qué vamos a hacer si de pronto a alguna de nosotras le pasa algo? Entonces sí hay mucha... Nos sentimos inseguros con angustias una por la otra, pero pues ya han pasado bastantes meses, entonces vamos a tratar de volverlas a reunir a ver qué pasa ¿no? Si nos dejan... Pero eso queremos. (Magola, en diálogo con quien escribe, julio de 2021).

La prohibición de reunirse tiene el propósito de coartar los procesos colectivos que vienen realizando la Zona de Reserva Campesina y a su vez, la asociación de mujeres MEMPA, explícitamente trae a cuenta que quienes se opongan a las actividades de extracción petrolera deben irse del territorio. No obstante, lo que está en juego para quienes en colectividad están procurando alternativas distintas al cultivo de coca o la extracción petrolera, no es solamente eso. En la potencia de este proyecto colectivo se trazan perspectivas en cuanto la relación con el entorno natural y la defensa de elementos esenciales como el agua; también en la comprensión de las formas solidarias de economía y el tránsito a cultivos distintos a la hoja de coca. Y en particular para las mujeres, en cuanto a la resignificación de lo que se les demanda ser en su familia, comunidad y organización.



Fotografía 13, Capítulo IV, Fuente: Andrea González, Campesinas de la Asociación MEMPA, 2018

La vitalidad del encuentro y el extrañamiento que las campesinas expresan, se conecta con la comprensión de lo emocional como movimiento y relación. Los afectos en el sentido de lo que nos afecta, nos con-mueve, nos generan motivos o nos colocan en disposición para cambiar de lugar. Sara Ahmed (2015) nos recuerda que “...la palabra "emoción" viene del latín *emovere*, que hace referencia a "mover" moverse” (p.36), aclarando a su vez que, además de movimiento, las emociones son vínculos, maneras de ligarnos con alguna cosa u otra.

Conversando con las mujeres de la Asociación Mi nombre es mujer Perla Amazónica – MEMPA-, es recurrente escucharles nombrar sobre la añoranza por los encuentros mensuales que solían tener. Al indagar respecto al entusiasmo por esos momentos de reunión, hacen referencia a la diversión y al intercambio que han tenido a partir de reunirse y que han transformado lo que hasta el momento entendían como las prácticas que les eran posibles en tanto campesinas adultas.

“...no, uno vuelve a ser como adolescente diría yo, porque uno allá juega, jugábamos fútbol, cosa que no lo había hecho hace como veinte años (risas), mejor dicho y el almuerzo en comunidad, cocinaba bien rico porque ahí uno intercambia, conoce, pues yo viví allá en la zona de reserva cuatro años y prácticamente no conocía nada de las otras veredas. Yo no conocía a nadie, de la vereda mía con muy poquitos me relacionaba más porque uno en los quehaceres de uno se olvida de uno” (Magola, en diálogo con quien escribe, Julio de 2021)

En su experiencia como campesinas mencionan la soledad y las múltiples responsabilidades que recaen sobre ellas como situaciones cotidianas que han normalizado. Plantean que hacer parte de la organización de mujeres de la zona de reserva campesina, de entrada, les ha permitido ver la necesidad e importancia de contar con un espacio y tiempo propio. Consideran que, en el encuentro con otras a través del juego, reviven la alegría de vincularse e intercambiar, así como abren la posibilidad de construir confianza.

Sí y también uno sentirse respaldado, entonces uno dice “bueno, pues sí”. Al principio uno le da pena digamos, porque no tiene confianza con otra mujer, entonces a uno le da pena contarle algo, pero después ya no porque uno siente que tiene una amiga y una ya sabe quién es amigo y quién no (Magola Aranda, en diálogo con quien escribe, julio de 2021)

Por supuesto, contar con este espacio no ha sido algo sencillo dentro de sus comunidades y familias. Las resistencias con las que se han encontrado se expresan en cuestionar las razones que tengan para encontrarse entre mujeres.

“...eso fue duro, los maridos decían: ¡Ayy! ¿Para qué se reúnen las mujeres? Para hablar mal de nosotros, o las que tienen las uñas largas, nos decían de esa forma, para que les hagan crecer las uñas a las otras, a las más tonticas” (Magola en diálogo con quien escribe, julio de 2021)

En este sentido, se puede hablar de la matriz emocional contrahegemónica que se construye en las comunidades afectivas. En diálogo con Diana Peláez (2020) y sus análisis sobre las afectividades y la acción colectiva, las comunidades emocionales se pueden entender como la congregación que se da a partir de una afectación en común. Así, en esa proximidad de la experiencia se producen ciertas estéticas particulares, un sentir propio, la afinidad necesaria para la acción colectiva. A partir de esta experiencia compartida, la cual Peláez (2020) señala como un *habitus afectivo*, se constituye una matriz sociocultural emocional contrapuesta a la hegemónica.

Desde esa experiencia afectiva en común, las campesinas del Bajo Putumayo idean y gestionan estrategias propias de hacer frente a las violencias plurales (Cabnal, 2019) y expresiva (Segato, 2014) que les sucede en el territorio. Posicionan en sus organizaciones y

comunidades, la importancia y necesidad de considerar su vivencia particular, al enfatizar en sus propias organizaciones cómo se entrecruza la subordinación campesina, en las dinámicas del capital global, con las relaciones patriarcales en las que ellas están supeditadas. Lo recalcan para proponer salir de un destino que se supone cerrado, lo plantean desde reconocerse mutuamente y disfrutar, es decir, desde darle la vuelta a la experiencia emocional de aislamiento, abnegación o sumisión que les ha sido asignada. Se trata de darle continuidad y nuevas formas a la historia (Haraway, 1999), imaginarse fuera de la opresión (Pizano, 2019), recargar la mente con nuevas cosas como manifestó Lola Camayo.

4.3.2. Entenderse defensoras territoriales, contra los vínculos de dominio

¿Quiénes se organizaron? Fueron las mujeres cuando hubo el conflicto armado fuertemente en el departamento del Putumayo ¿Quiénes son las que dijeron “vamos a salir a las calles”? Fueron las mujeres en el territorio. Entonces son a esas a las que tenemos que visibilizar y a esas son las que tenemos que decir: sí hay una organización de mujeres que realmente vale la pena en estos territorios y que sí existe, que se empezaron a conformar dentro de todo ese conflicto, a pesar de ese conflicto ellas se empezaron a organizar sin nadie decirles ¡organícense! Solamente diciendo: nos toca ver qué hacemos, simplemente eso (Zereida Romero en diálogo con quien escribe, julio del 2021)

Zereida recalca la importancia del proceso organizativo de mujeres en el Bajo Putumayo, llama la atención sobre cómo las mujeres han tenido que posicionarse en resistencia y crear alternativas para su territorio. Es necesario entender que la afectación en común, que originó el hacer colectivo entre campesinas en el Bajo Putumayo está marcada por el escenario de guerra como expresión enfática de dominio patriarcal. La violencia sexual ha sido un medio de guerra utilizado por los actores armados, junto a otras formas de agresión, que recaen sobre las mujeres con la intención de deshacer lazos comunitarios y territoriales⁶². El dolor que han pasado por el reclutamiento de sus hijos, el asesinato de sus familiares o las amenazas y desplazamiento de quienes lideraban sus procesos organizativos (Ruta Pacífica de

⁶² Al respecto, las reflexiones de Amandine Fulchiron (2016) en torno a la violencia sexual hacia mujeres indígenas Mayas como intento de genocidio hacia este pueblo en medio del conflicto interno en Guatemala, plantean la necesidad de sacar del orden individual los crímenes de guerra hacia las mujeres para reconocer la afectación comunitaria que quiere causarse.

Mujeres, 2013) les ha implicado gestiones y decisiones que, en algunos casos, les han hecho priorizar la protección propia o familiar antes que el proyecto comunitario.

En este sentido, la violencia que han vivido en medio de la guerra, ha tenido el propósito expresivo (Segato, 2014) de transmitir una sensación de dominio e impunidad respecto a la cual al parecer no hay mucho por hacer. Sin embargo, su impulso a la acción para frenar las violencias que las afectan en los territorios colonizados que habitan, explica el potencial del encuentro y la comprensión, más allá del orden individual que implican las agresiones que se realizan hacia ellas en tanto mujeres. La vinculación activa de quienes han vivido violencia es potenciadora de procesos de confianza que permiten el acercamiento desde el reconocimiento mutuo que implica haber vivido una experiencia en común, haber sentido un dolor parecido que traza la pertenencia a lo que Miriam Jimeno (2019) llama una misma comunidad emocional.



Fotografía 14 a y b, Capítulo IV, Fuente: Andrea González, Collage en el Taller Narrativas de futuro junto a campesinas de ACSOMAYO, 24 de julio de 2021

El encuentro para compartir sobre lo vivido posibilita exteriorizar, escuchar, desarticular la culpa y comprender el sentido político de las agresiones que vivieron ellas y sus comunidades de pertenencia. De esta manera, su posicionamiento trasciende la idea victimizante y en el caso de las campesinas andino-amazónicas, se traduce en liderazgos y procesos organizativos contra la guerra, por la defensa del territorio y la soberanía alimentaria.

Pues yo creo que el mismo despojo, el tema de la militarización, tanta militarización en los territorios que las mujeres tuvieron que moverse, salir hacia otros territorios y

muchas otras quisieron hacer de esa situación una transformación para sus vidas, volverse también como autotramitadoras de su dolor, de su duelo: “tenemos que continuar no podemos quedarnos allí”. Creo que a las mujeres las ha hecho fuertes...han quedado tantas huellas de dolor y todo se exterioriza volviéndose fuertes frente a otras adversidades que pone la vida. (Amanda Camilo en diálogo con quien escribe, julio del 2021)

Siguiendo a Amanda en su comprensión de la fortaleza como una forma de tramitar los dolores por las violencias vividas, cabe decir que para ellas no es sencillo hablar de los dolores que les han implicado estas violencias sobre sus cuerpos y proyectos de vida. Voltar la mirada, mostrar su incomodidad cuando indagaba al respecto o explícitamente decirme: “A mí no me gusta hablar de eso...”, como alguna vez lo hizo Elvia cuando mencionó el asesinato de su hijo, evidencia el duelo latente en medio de la fortaleza con la que asumen su lugar como defensoras del territorio.

Así se comprende que la elaboración de lo que han sufrido, encuentra una salida en las narrativas de futuro que plantean para su territorio, donde la resignificación de la experiencia que se les ha impuesto, se traduce en plantearse y crear perspectivas de mundo fuera de la opción violenta. En arraigarse en sus luchas colectivas contra el empobrecimiento, la extracción de petróleo y minerales, la contaminación del agua, la deforestación y la expansión de los cultivos de coca en su territorio. En plantear un reordenamiento del mundo al margen de las formas patriarcales.

Rescatando los planteamientos de Venna Dass (2008) acerca del sentido que socialmente se le pretende dar al sufrimiento y en particular las reflexiones, que retomando a Levinas, le hacen considerar la inutilidad del mismo, parece pertinente considerar la opción de las campesinas por centrarse en su proyecto político, en vez de hacerlo en la manifestación de sus dolores, como una manera de invalidar justificación alguna a la imposición colonial y patriarcal moderna (Lugones, 2008).

Al escucharlas, también tiene acogida la idea de Margarita Pizano (2019) de sencillamente fantasear otro mundo donde no se acepten vínculos de dominio. También diría, amparándome en Fanon (1983) que, la descolonización es una ruptura incluso con el lugar de víctima, implica una sustitución total, la creación de algo nuevo. Imaginar otro orden y poner las energías en procurarlo parece su opción de sobrepasar el sufrimiento. Por supuesto en sus espacios de encuentro hablan de lo dolido, pero sobre todo de lo que tienen por hacer, de su apuesta como campesinas defensoras del territorio y activistas contra la guerra.

4.3.3. Hacer frente a las violencias, un proceso espiritual, de largo aliento e impulso.

Como se mencionó, cuando se indaga con las defensoras del Bajo Putumayo por los dolores a causa de la guerra, no se suele dar mucha apertura a dialogar desde la afectación sino desde la reacción que han emprendido colectivamente al respecto; es decir, desde las propuestas y acciones que avanzan por otro ordenamiento del mundo. Ellas se presentan como figuras recias y lo son. En distintas ocasiones varias de ellas se describieron como frenteras⁶³, sinceras o valientes.

Su fortaleza parece un mecanismo de sobrevivencia en medio de la guerra. Su disposición a la acción está cruzada por la práctica campesina que las ha habituado a una demanda inagotable de actividades, que deben realizar en su rol de mujeres y para la sobrevivencia de sus familias. Esta situación de preferir la acción contra el proyecto que ocasiona la violencia, que la expresión del dolor causado por la misma, no necesariamente se desenvuelve con el mismo énfasis al tratarse de violencias cotidianas que viven en sus relaciones familiares y comunitarias. No obstante, con los recursos que tienen a mano y valiéndose de los liderazgos de algunas de ellas y la posibilidad de actuar en red, han creado rutas comunitarias de atención a violencias, poniendo en el debate comunitario los derechos de las mujeres a vivir sin violencia.

Pues al principio muchos esposos machistas posesivos y no dejaban salir a las esposas, les pegaban, las maltrataban. Cuando empezamos a ir a las reuniones empezamos a saber que nosotros teníamos derechos y que nadie nos tiene por qué tocarnos un pelo y que si me gustaba algo, lo puedo hacer y dialogando con él también se llega a algún acuerdo. Entonces qué hicimos: lo primero, si mi vecina tiene un problema me lo cuenta a mí o a la amiga más cercana que ella crea y esa inmediatamente va a llegar a llamar a una persona que tengamos en la vereda conocida y ella va a llamar a la señora Jani y doña Jani nos va a decir qué es el paso a seguir. Así empezamos, entonces cualquier problema, bueno, si yo tengo un problema yo tengo una amiga a quién contárselo de forma rápida y ella inmediatamente va a llamar a la señora Janni, y la señora Janni dice: “bueno, si hay problemas muy grande hallamos la forma de sacar la señora hasta el puerto, yo la puedo tener en la casa”, o sea nos daba esa posibilidad, íbamos a ver cuál es el paso a seguir entonces empezamos como a despertar, hacernos valer porque nosotras sumisas y todo y ahí a toda hora agachaditas. ¡No! Nosotras tenemos nuestros derechos igual, por lo que somos y entonces eso hizo que los maridos se dieran cuenta que nosotros sabíamos, ya sabíamos cuáles eran nuestros derechos,

⁶³ Esta expresión se refiere a la disposición de hacer frente a las situaciones. Tiene que ver con la franqueza o sinceridad, en muchas ocasiones también con la valentía.

eso también nos ayudó muchísimo, sí muy bonito (Magola Aranda en diálogo con quien escribe, julio del 2021)

En la experiencia de las mujeres de la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica, dado que hace aproximadamente seis años cuentan con un espacio propio para fortalecer su capacidad de gestión, exigir reconocimiento de su trabajo al interior de sus organizaciones, así como crear alternativas a violencias patriarcales, paulatinamente se han ido creando rutas que responden a iniciativas locales y a las particularidades de su territorio, sus formas culturales de sobrevivencia y sobretodo procesos que se vienen conformando desde hace tiempo. Las iniciativas previas a la conformación de la Asociación de mujeres MEMPA, han sido vitales para conformar la capacidad de respuesta que actualmente tienen en algunas de las veredas y que está apenas activándose en otras.

No faltaba el hombre que dice ¡En la casa se hace lo que yo diga! Pero, ahí empecé yo a hacer un trabajo con las mujeres, empecé a decirles “nosotros no somos máquinas reproductivas, no somos una máquina de aseo, también tenemos derechos, valores, somos mujeres”. Y ahí fue donde formé el tema de mujeres, para que ellas tuvieran ahí ese espacio. Y entonces empezamos a hablar con los maridos de cada una, vamos a hacer un trabajo psicológico. Les dijimos: ellas aquí no vienen a hacer nada malo, vienen a despejar la mente. Usted el día de mañana se muere, mor ¿Y su mujer qué? ¿Se tiene que entonces conseguir otro marido? ¿Por qué siempre va a depender de un hombre? ¡No! El tema es que nosotros seamos independientes, cada una. (Sahyra Ruíz en diálogo con quien escribe, 4 de julio de 2021)

Sahyra está hablando del proceso que inicialmente se dio en su vereda, La Frontera, donde hacia el 2011 se comenzaba a pensar y a hacer colectivamente frente a las agresiones que viven las mujeres. Sus acciones tienen que ver con el feminismo empírico del que habla Alix Morales (Semanario Voz, 2021) y respecto al cual se han referido otras campesinas en pronunciamientos de la Vía campesina, cuando explicitan que sus posicionamientos van surgiendo desde abajo y en la cotidianidad (Vía Campesina, 2021). Así, de una forma orgánica en la Zona de Reserva Perla Amazónica, las campesinas crean alternativas propias en las que las Juntas de Acción Comunal son nodales en la posibilidad de gestionar situaciones de violencia, atender denuncias y habilitar espacios de encuentro entre mujeres.

De la misma manera, en ACSOMAYO las alternativas que se vienen generando recorren a las Juntas de Acción Comunal como escenario para conformar grupos de mujeres o roles en los que ellas puedan estar al tanto de atender denuncias y emprender acciones que resguarden la vida y el bienestar de las mujeres. Las alternativas que se piensan en el corredor Puerto Vega – Teteyé y en su cercanía con la espiritualidad indígena y la presencia del yagé en el territorio, pasan por plantear procesos de sanación apoyados en el remedio como catalizador de visiones distintas.

Todo eso vine mirando desde el camino, eso fue como decía yo “de la universidad de la vida”, que me empezó a mostrar y como yo empecé también a tomar remedio, tomar yagé, todas esas plantas y empecé a mirar que no era eso, que no estaba bien todo lo que estaba pasando. Entonces eso me da palabras para parármeles duro y decirles “¡muchachos no! ¡así no es!”. Ya ahorita es prohibido ver una mujer maltratada por ahí, prohibido que lleguen a hacerle daño, ya no se permite, porque ya no es justo, habrá una que otra por ahí, pero que se dejan, aunque ya tienen que pararse duro, ya no tienen que dejarse golpear ni maltratar (Zereida Romero en diálogo con quien escribe, julio del 2021)



Fotografía 15, Capítulo IV, Fuente: Saraya Bonilla Lozada, [Archivo personal],
Mural Yage, Moca - Putumayo, agosto 2021

Zereida explica que el trabajo realizado con algunos hombres agresores, son tratamientos espirituales necesarios, propuestas para habilitar reflexión y comprensión de los relacionamientos machistas, de los vínculos de dominio. Pensar alternativas propias para transformar esos relacionamientos y hacerlo poniendo el énfasis en el acompañamiento

emocional y espiritual en la persona que ejerce la violencia, es una apuesta que sale de lo punitivo y procura el restablecimiento de una armonía en la comunidad.

Entonces mira que lo trajimos aquí y es que lo que pasa es que aquí hay un Taita, el Taita Bernardo que es un buen Taita y lo puso en tratamiento ¿Por qué tocaba ponerlo en tratamiento? Porque él estaba desubicado de la mente, prácticamente. Y tocaba ayudarlo como a reflexionar, era muy rebelde, una persona posesiva. Yo le decía “usted lo que ha tenido es rebeldía, odio, rencilla, ha tenido una forma de ser mala, es una persona posesiva, pero tiene que dejar eso porque si no es con esta mujer con alguna otra le va a pasar” ... Esa es una forma de solucionar los problemas antes de llevarlo a la Fiscalía, que allá a la hora del té no hacen nada, y yo les digo a ellos “es que ¿Para que voy a la Fiscalía y a la Policía? Porque ustedes lo van a meter a la cárcel y allí se va a volver más delincuente de lo que ya es” (Zereida Romero en diálogo con quien escribe, julio del 2021)

Estas alternativas propias de sanación y visión también se extienden a otros ámbitos de las decisiones colectivas. Cuando se trata de definir sobre acciones próximas en un contexto de violencia y diversidad de riesgos, que frecuentemente suceden en el Bajo Putumayo, recurrir al remedio, al yagé, es una alternativa valiosa para aclarar los caminos a seguir, entender si es o no el momento indicado para realizar ciertas acciones o encuentros y, para restablecer la armonía en el territorio, protegerlo espiritualmente, diría Zulma.

Esta opción sopesada que implica un momento ritual y de consideración profunda, entra en contraste con otras iniciativas que las campesinas de ACSOMAYO traen a cuenta para explicar su capacidad de dar respuesta a las violencias que viven en el corredor Puerto Vega - Teteyé. Como se abordó en la narrativa de la rabia contra la guerra y en defensa de la vida, en muchas ocasiones el carácter impulsivo de alguna de ellas y la indignación y molestia profunda que sentían con lo que sucedía para las mujeres en medio de la confrontación armada, implicó que actuaran de formas directas y arriesgadas.

Sí, a nosotros nos respetan harto, prácticamente en todas las veredas, somos un grupo grande. Somos más que todo de acción y no de hablar cháchara barata, nada de protagonismo. Entonces por eso a nosotros no nos gusta tanto el protagonismo, si podemos apoyar, apoyamos, si toca ir a recogerla se la recoge, no solo a mujeres, también a hombres. (Jael Talaga Blandón en diálogo en taller narrativas de futuro, julio 2021)

Jael está hablando de cuando tenían que ir a otra vereda para recoger a alguna mujer que había sido víctima de feminicidio por parte de algún actor armado. Explicó que lo hacían porque no las dejarían morir así nada más, no querían que se propagara el mensaje de que estaban solas, que nadie haría algo por ellas después de su muerte, o que era normal que eso les sucediera pues “por algo sería”. Las líderes de ACSOMAYO, las que me explicaron que se han ganado el respeto en todas las veredas, con su acción de cuidado fúnebre estaban re-escribiendo el mensaje de violencia expresiva (Segato, 2014) que utilizan los armados para posicionar la idea de impunidad y desarticular las resistencias.

4.3.4. Se trata de “superar el ego del machismo”

La guerra es la forma más evidente del patriarcado, una caricatura del ejercicio de dominio, del uso de la fuerza para imponer una posición. El dolor que ha abarcado para las mujeres es la misma razón de sus procesos de resistencia a las apuestas militares. Sin embargo, la confrontación armada no es la única forma en la que se prolongan las relaciones patriarcales, estas también suceden al interior de las mismas organizaciones y comunidades, respecto a estas también están alertas.

Ha sido difícil poder surgir con el proceso de las mujeres porque el ego del machismo nos tiene resembradas y nos tiene apagadas y nos va a seguir apagando digo yo, porque a pesar de que queremos levantar la cabeza, pero cualquier cosa que nos dicen volvemos y la agachamos. No hemos llegado a pensarnos a nosotras como mujeres, a nosotros nos reconocen, quienes hemos sido dirigentes nos reconocen como mujeres fuertes, mujeres berracas, trabajadoras, luchadoras, pero no me reconocen el derecho como mujer, sí, luchadora en la familia y tiene derecho a una familia, a la comunidad, así, pero cuando uno se sienta y dice: ¿Será que a mí me están reconociendo el derecho como mujer?, no, no me lo reconocen, y cuando yo quiero hacerlo, hacer que realmente me reconozcan como mujer, entonces eres la mala. (Sandra Lagos en diálogo con quien escribe, julio del 2021)

Si bien su intención central es profundizar su papel político, el encuentro entre ellas también ha traído la oportunidad de expresar sus sentires frente a las formas patriarcales que recaen sobre el ser campesinas en femenino. Conmemoraciones simbólicas, prácticas rituales, así como espacios de trabajo grupal a través de la lúdica, la expresión plástica o corporal, han contribuido en el proceso de sacar la voz y ganar habilidades para reconocer y gestionar la pluralidad de violencias que viven (Bonilla, 2018).

Además de su apuesta enfática contra la guerra y las formas recursivas en las que crean alternativas para afrontar las violencias cotidianas que viven en sus familias y comunidades, las campesinas se han preocupado por generar al interior de sus organizaciones escucha de sus perspectivas y vienen luchando por ser reconocidas en sus capacidades y experiencias particulares. A generar espacios para aprender de las gestiones colectivas, de los roles comunitarios que les gustaría asumir y a ganar capacidades para hacerlo.

Lo que escribí ahí es que yo quiero ser una buena líder, aprender de ustedes las que ya están bien avanzadas, quiero que me enseñen ¿no?, y cuidar mucho el agua, cuidar mucho los árboles porque esos son los que nos van a dar más vida después pa' nosotros, pa' los hijos, pa' los nietos, pa' todos. Y tener una buena relación con las mujeres, siempre es bueno reunirse, uno aprende mucho; en esto yo he aprendido demasiado, cuando se reúne uno se lleva como otra idea más con la gente. (Luz Dary en taller narrativas de futuro, julio 24 del 2021)

La ausencia de su voz en los espacios de decisión hace parte de la instalación de un patriarcado moderno como explica Lugones (2008), corre paralela a los procesos de colonización, las prácticas de cercamiento de la tierra y la vinculación de las mujeres como bienes para el dominio de los hombres colonizados, es decir con la reversión de formas patriarcales, o la conformación de un patriarcado moderno que subordina ciertos cuerpos-territorios (Cabnal, 2017; 2019).

Las formas comunitarias de organización entre mujeres desafían este mandato que se ha afianzado en los procesos históricos de territorios colonizados. Lo anterior se materializa, por ejemplo, en apuestas por la defensa de los territorios donde las mujeres proponen y actúan en una comprensión articulada de las violencias que viven en sus comunidades y en territorios subordinados a las lógicas patriarcales de guerra. Así mismo lo valoran las campesinas de ACSOMAYO, quienes se proyectan fortaleciendo esa posibilidad de encuentro entre ellas para que su voz tenga mayor escucha en la organización y su experiencia contribuya en construir formas más justas de relacionamiento.

Yo vengo haciendo ese trabajo hace muchos años, desde que empecé les hablé del tema de la importancia de la mujer y yo tuve que dar un debate fuerte con las mismas comunidades y las mismas dirigencias, porque no entendían el tema de género y decían

que yo era igual que ellos. Yo les decía “¿cómo que usted es igual que yo? No, porque yo paro, usted no para, a mí me llega la regla a usted no le llega, los dos no somos iguales. Yo pienso diferente, usted no, yo me levanto a las 03:00 a.m. usted duerme huevón, no me puede comparar, no nos podemos comparar. Yo me acuesto a las 11:00 p.m. y usted a las 06:00 p.m.”. Se quedaban mirándome, yo hablando como de esa manera, así, a mi loquera y mi forma de hablar. Ellos como que fueron cayendo en cuenta (Zereida Romero en diálogo con quien escribe, julio del 2021)

Justamente por la importancia que implica la participación en esa gestión colectiva, desde el feminismo descolonial se ha insistido en la necesidad de recuperar la posibilidad de acción política de las mujeres al interior de sus comunidades. Lugones (2008) explica cómo a partir del proyecto colonizador, las mujeres, o específicamente las hembras colonizadas, son incluidas en una categoría sub-humana que implica, entre otros asuntos, su exclusión del poder de tomar decisiones bajo alguna forma de gobierno o estructura estatal, delimitando dichos escenarios y acciones solo a la masculinidad (Lugones, 2008. p. 88). El poder otorgado a la masculinidad racializada configura la indiferencia de los hombres hacia las violencias que viven las mujeres, por parte del Estado, del patriarcado blanco y de los detentadores de la masculinidad en sus mismas comunidades (p.75).



Fotografía 16 a y b, Capítulo IV, Fuente: Andrea González [Modificación Gloria Bonilla], Niña ZRC Perla Amazónica, 2018.

4.3.4.1. “Porque las mujeres colombianas nos oponemos a cualquier guerra, incluida la guerra contra las drogas”⁶⁴

Participar en espacios donde se discuten perspectivas territoriales es vital para las campesinas. Es la manera de colocar sus comprensiones sobre los futuros posibles para las comunidades andino-amazónicas de las que hacen parte. Esto lo explicaré retomando la problematización que algunas campesinas que trabajan en actividades relacionadas con la economía de la coca, hacen de esta realidad económica que hace años está a su alcance cotidiano y es la alternativa por la que optan muchas personas en la región.

Consideran que, participar en esta economía ha implicado transformaciones en las responsabilidades familiares lo que le ha traído más cargas en cuanto los hombres se desplazan a trabajar a otras zonas y su ausencia conlleva mayores responsabilidades para ellas en casa y respecto al cuidado de los hijos e hijas (Bautista et Al., 2018). Así mismo, consideran que la expansión de los cultivos de coca se relaciona con la deserción escolar, ya que la posibilidad de un trabajo remunerado y de fácil acceso, crea entre niños, niñas y jóvenes la sensación de un futuro asegurado (Elementa, 2017).

Si bien reconocen que la actividad cocalera les ha posibilitado a ellas ganar ciertas autonomías en tanto cuentan con un ingreso económico propio, por medio del cual han resuelto necesidades básicas personales, de sus familias y en algunos casos de la gestión comunitaria en sus territorios, como expliqué en la narrativa de la desconfianza y la coquita como ambivalencia, consideran indispensable el tránsito concertado a otro tipo de economía e insistentemente hacen explícita la necesidad de ser reconocidas en su labor para poder tener posibilidades de negociación desde su lugar propio de enunciación. Algunas campesinas cocaleras se vienen juntando para reinterpretar su realidad, para reafirmar sus proyectos territoriales y dimensionar la juntanza necesaria y las perspectivas comunes a construir con otros sectores sociales de su territorio y con organizaciones regionales y nacionales que trabajan también por hacer contrapeso a los beneficios que implica la ilegalidad y la perspectiva prohibicionista de las drogas que beneficia a carteles y gobiernos.

⁶⁴ Con esta frase se abre la declaración del encuentro de Mujeres Cocaleras del Sur de Colombia que tuvo lugar en Puerto Asís Putumayo en 2017 (Elementa, 2017).

Al considerar importante dar a conocer su saber encarnado (Cruz, 2020b), sus narrativas de futuro en torno a la coca en territorio, las campesinas están trayendo a cuenta la memoria organizativa que hace años tienen contra la guerra y que han construido como posicionamiento antimilitarista y de defensa de la vida. El saber encarnado sucede en colectividad, tiene lugar en tanto se profundizan los niveles de conciencia en diálogo con otras, cuando se despliegan estrategias colectivas para cuidar el territorio diría Delmy Tania Cruz (2020b).

Su acción articulada y la enunciación de sus perspectivas, pone en evidencia las injusticias hacia las mujeres en sus territorios. Las formas de (re) patriarcalización (Cruz, 2020a) que están sucediendo llegan no solo con el extractivismo, sino también con el narcotráfico. La coincidencia en encuentros para discutir sobre la realidad cocalera, o las acciones que hacen parte de los procesos de juntanza en los que se convocan, tienen la potencia de fortalecer su trabajo local en las organizaciones de las que participan, así como pronunciarse regionalmente frente a las problemáticas que viven en común en la región andino-amazónica. El *Movimiento Popular de Mujeres por la Vida y el Territorio en Putumayo, Sucumbíos y Piamonte* tiene este propósito, va avanzando en la medida de las posibilidades e intentando conservar su autonomía frente a las agendas de los organismos de cooperación internacional.

4.3.5. “Las de las uñas largas”, un feminismo campesino que empieza a germinar.

Algunas de ellas se reconocen en el feminismo campesino y desde allí hablan de un saber práctico que surge en sus reflexiones cotidianas, que está ligado a la tierra y la soberanía alimentaria y que sucede en comunidad, junto a los hombres (Gonzáles, 2022; Semanario Voz, 2021). Particularmente, para las mujeres de la Asociación Mi nombre es mujer Perla Amazónica MEMPA esta propuesta del feminismo campesino la han venido reflexionando junto a otras campesinas de distintos lugares de Colombia en los encuentros de la coordinadora de mujeres de la Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina ANZORC, de la cual participan desde 2018 cuando se comenzaron a reunir con la intención de buscar alternativas a las violencias que viven en sus entornos cotidianos, así como para abordar las injusticias que tienen en torno al acceso a la tenencia de la tierra o la remuneración

por su trabajo. En los espacios de trabajo nacionales, regionales y locales en los que se convocan, una de las arengas que afirman es:

*¡Para que las zonas de reserva campesina se puedan dar,
con las mujeres se tiene que contar!*



Fotografía 17, Capítulo IV, Fuente: <https://anzorc.com/cnmzrc.php>, 2018

Este valioso proceso de la coordinadora de mujeres de ANZORC⁶⁵ ha dado insumos para que, en diferentes Zonas de reserva campesina, la organización entre mujeres inicie o se haga fuerte. Así mismo, ha posibilitado el intercambio de semillas y prácticas de economía solidaria. De igual forma la construcción de una política de género que aborda distintas dimensiones de las violencias e inequidades trazadas como relaciones patriarcales en las comunidades campesinas (ANZORC, 2022). Para el caso de la Zona de Reserva Campesina es otro elemento que ha aportado en el proceso de mujeres que ya venía andando. En su memoria, ubican hacia el año 2013 la conformación de comités de mujeres de las juntas de acción comunal y especialmente, el interés por organizarse entre ellas, resultado de la valoración positiva que tuvieron de la acción conjunta que realizaron durante el paro nacional agrario del 2013 (Bonilla, 2018).

Aunque con seguridad no todas las campesinas que participan de la asociación MEMPA se nombrarían como feministas campesinas, son conscientes de que su acción

⁶⁵ Ver <https://anzorc.com/cnmzrc.php>

irrumpe, incomoda y transforma como explicaba Magola antes en su anécdota de los maridos queriendo impedir que las mujeres se reunieran con “las que tienen las uñas largas”, es decir, con quienes están planteando otra forma de vivir el ser campesinas. Para las campesinas defensoras territoriales en el corredor Puerto Vega – Teteyé, quienes hacen parte ACSOMAYO, el feminismo campesino no aparece como una enunciación en la se ubicarían, aun así, su proceso organizativo está atravesado por reflexiones y acciones para transformar las relaciones patriarcales y coloniales.



Ilustración 13, Capítulo IV, Fuente: <https://www.agendapropia.co/content/colombia-jani-cuida-las-aguas-de-los-peligros-del-petr%C3%B3leo-y-su-gente-de-la-pandemia>, Janni Silva lidereza de la ZRC Perla Amazónica

A manera de síntesis de este recorrido por los procesos que han protagonizado las campesinas del Bajo Putumayo, en resistencia a las violencias e injusticias que les suceden en su territorio, a continuación, destacaré algunos puntos que aparecen vitales en el feminismo campesino y las luchas de las mujeres que allí se desenvuelven:

El carácter *práctico* y localizado, con los pies puestos en la tierra. Sus luchas se han tejido a raíz de las violencias y los cercamientos que suceden en su territorio por la guerra, la economía extractiva, el narcotráfico y la negligencia del estado. En este sentido desde su práctica y tradición campesina colocan en el centro poder realizar *soberanía alimentaria* y construir alternativas distintas a la economía cocalera. El intercambio de plantas y semillas, así como su trabajo en torno a formas de economía solidaria son prácticas feministas.

En el mismo sentido de lo práctico y *localizado*, su feminismo se posiciona *contra la guerra*, ahí encuentra su raíz y fortaleza. En el Bajo Putumayo muchas de las campesinas

organizadas se declaran antimilitaristas, participan activa y comprometidamente en escenarios para la exigibilidad de paz y justicia en sus territorios.

Por otra parte, consideran que la ausencia de su voz en los espacios para las decisiones colectivas hace parte de la extensión de las relaciones patriarcales. Así que *colocar su voz*, la perspectiva propia del mundo es la manera en que procuran “superar el ego del machismo”. Las campesinas quieren hablar entre ellas, hacia y desde su comunidad.

Las luchas de las campesinas andino-amazónicas y sus ideas de feminismo se proyectan en un sentido comunitario. En esta medida vinculan a los hombres, consideran que las transformaciones en las formas de relacionamiento tienen que implicarles, pues ven el conjunto de *la comunidad como la potencia del cambio*. Entienden claramente las diferencias en la experiencia de vida de hombres y mujeres en el campo, las señalan cuando las ven traducirse en formas que valoran injustas, y para pensar alternativas frente a estas, generan espacios de encuentro propio entre mujeres.

Conscientes del vínculo cuerpo-territorio-tierra y la subordinación que han vivido en tanto campesinas andino-amazónicas, fundan sus visiones de futuro en la idea del *amor como interdependencia*. Tienen la comprensión sentida de lo urgente que es proteger el entorno en el que habitan. Su conciencia al respecto sucede en el marco de las labores de reproducción de la vida, de las que están a cargo en el campo. Ver de cerca la contaminación del agua o presenciar la desaparición de plantas y animales les hace sensibles, les convoca e impulsa a la acción.

4.3.5.1. Amor como interdependencia, el trasfondo del tiempo contenido del todo por hacer.

La violencia que en el Bajo Putumayo viven las comunidades campesinas allí arraigadas, tiene matices según la experiencia corporizada. Para quienes se entienden y son entendidas como mujeres, estos procesos de imposición han implicado por lo menos una doble inferiorización, en clave de raza y género (Lugones, 2008) y de esta manera, la acumulación de violencias sobre sus cuerpos. Es decir, una experiencia corpo-territorial (Cabnal, 2019) específica, en la que se vinculan pluralidad de violencias que suceden en sus comunidades y familias donde también están afianzadas relaciones patriarcales. En esa experiencia corpo-territorial

particular, también las labores y escenarios que socialmente les han sido asignados en clave de la reproducción de la vida posibilitan una comprensión específica de la interdependencia, el cuidado y lo común.



Fotografía 18, Capítulo IV, Fuente: Olivia Buesaquillo, Desde la finca, julio 2021

El amor fue lo que colocaron como trasfondo de sus apuestas de futuro, donde la interdependencia es el eje articulador de ese sentimiento. La conciencia de la afectación con lo que nos rodea, la capacidad de sentir la limitación o el fluir de otros seres con quienes nos relacionamos (Linsalta, 2020). Esa conexión profunda que las campesinas amazónicas delimitan como amor, se desarrolla tanto en el sentido del espacio como del tiempo. Es la comprensión de la tierra como territorio.

En este sentido, por ejemplo, hay una preocupación práctica por el agua, por mantenerla sin contaminar, por arborizar cerca de los ríos, por ser cuidadoras del bosque. Hay un sentido de responsabilidad diría Haraway (2019) y una intención por comprender al margen de la explotación la naturaleza, salirse de la lógica de dominio (Pizano, 2019). Lola fue quien hizo explícita la idea del amor como interdependencia:

- Por ejemplo, ¿el amor? ¿con qué palabras ustedes asocian el amor?
- El amor con alegría, con cariño
- Como estimar, una persona, un niño, algo. Que se da como ese amor de ayudarlo. Da como no sé, como esa alegría de saber que voy a hacer algo por ayudar a esa persona, o por ejemplo, no solamente una persona, están contaminando un río y uno sufre, le

duele, pero uno se alegra cuando la gente se despierta y dice: mire vamos a hacer algo para que no sigan contaminando. Así, da como esa ilusión, como esos deseos de acompañamiento. Ahí yo creo que también sería tener amor por algo (Lola Camayo en el taller de narrativas de futuro, julio 24 del 2021)

La intención de cuidar la naturaleza, los seres junto a los que se existe, hay una dimensión estética. Al contemplar la belleza se disfruta del contacto con el entorno. La naturaleza es algo que se sentipienza (Fals Borda, 1999) en el mundo campesino (Seeger, 2020). Que permite seguir imaginado fuera de las afectaciones imperantes de la violencia. Preguntar por un futuro territorial deseado trajo suspiros, relajación corporal, sonrisas y entusiasmo a las conversaciones que tuvimos, reactivó recuerdos de infancia caracterizados por el sosiego. Al preguntarle a Magola quién le enseñó a cuidar la naturaleza me aclaró que fue algo que aprendió conscientemente en la organización campesina, es decir con la Zona de Reserva Campesina, sin embargo, también me explicó que ver la belleza, y sentir las sensaciones placenteras que eso genera, es el principio del deseo de preservación.

Junto a esta faceta relacional referida al espacio, la idea del amor como interdependencia atraviesa el tiempo. Trae a cuenta la ancestralidad y hace presente el porvenir. La tierra es para las generaciones que siguen después de ellas mismas, fue el legado de protección que a muchas de ellas les enseñaron sus familias, sus abuelas y abuelos. El amor también se expresa para las nuevas generaciones, no se refiere solo a la relación espacial actual, sino al proyecto común. Hablan de preservar para sus hijos e hijas, para sus nietos, aunque también en su rol de mujeres voceras o líderes de organizaciones sociales, hablan de una descendencia comunitaria territorial a la que también orientan sus acciones, sus políticas de vida que en consonancia con las reflexiones de Gladys Tzul Tzul proclaman “Nosotras no estamos solas, nuestros hijos y nuestros nietos van a vivir en esta tierra” (Tzul, Tzul, 2020, p. 6)

Parte ancestrales, dejar agua para nuestros niños, van renaciendo, porque al final yo no pienso en mí sino en los niños y en los demás, porque los vecinos también van y bañan, se siente como nueva usted, tiene una pereza y va y se tira al río y salió pa’ todo el año. Entonces de pronto por eso uno tiene como ese conocimiento, de pronto cuidarlo y para cuidar pues hay que sembrarle árboles porque los mismos hombres estamos talando las montañas, la selva, entonces puede ser que de aquí a mañana no pueda haber agua, como puede ser que sí. Porque nosotros no pensamos sino en el día

de hoy, pienso hoy yo y ya, pero no pensamos en los demás, y lo bonito fuera que como decía mi padre, o decía mi madre, hay que cuidar porque ¿qué van a aprovechar ustedes? Hay que cuidar las cosas, incluso si hay animales también hay que cuidarlos, inclusive decirles a los niños por aquí había este gurre, por aquí había un mico, por aquí había un lorito que era bonito y así, pues. (Olivia en el taller de narrativas de futuro, julio 24 del 2021)



Ilustración 14, Capítulo IV, Fuente: <https://iconoclasistas.net/>

Terminando el taller del 24 de julio de 2021 en el que hablamos de sus narrativas de futuro con algunas campesinas de ACSOMAYO, una de ellas dijo “Le cuento que estuvo buenísimo este taller porque nos estábamos acordando de cosas que no recordábamos en estos días”. Así me explicó que, para pensar el futuro es necesario recuperar desde el presente, asuntos del pasado que se han dejado de considerar. Me hizo pensar en una memoria adormilada que necesita airearse, y en el futuro como una ventana para asomarse fuera del ahora como condicionante, una posibilidad de fantasear (Pizano, 2019), un

cortocircuito en el que se conectan polaridades y se detona creación, que no necesariamente es novedad sino también recuerdo.

Responder por el futuro puede traer evasión, resignación o pesimismo, esa fue la sensación que tuve repetidas veces cuando iniciamos la conversación respecto a cómo se imaginaban o deseaban que fuera su territorio. A medida que llenaban de contenido la incertidumbre pesimista que saltaba como primera reacción, su relato se llenaba de verdes, de agua, de animales, de deseos de libertad, tranquilidad y belleza, de nuevas infancias, de antepasados. Es la densidad del ahora (Solanas, 2016), el tiempo contenido del todo por hacer.

Porque si yo hablo de la montaña observo biodiversidad, observo animales, aves, mi trabajo que he realizado, eso es libertad y eso es tranquilidad y yo creo que eso es paz, y que no me suenen las bombas y nada de eso, ni los helicópteros ni los aviones de guerra, ni nada de eso, que cuando yo abra la ventana de mi casa, pueda respirar libertad, tranquilidad, yo quisiera, si yo llegara a mi vejez, yo quisiera ver eso y que bonito sería que eso yo pudiese dejárselo a mis hijos, a mis nietos y a todas las

generaciones que vienen detrás de ellos, poder respirar libertad (Sandra Lagos en diálogo con quien escribe, julio del 2021)



Ilustración 15, Capítulo IV, Fuente: defensoras territoriales del Bajo Putumayo, Dibujos de futuro, 2021

REFLEXIONES EN GERMINACIÓN

La tierra es el tiempo: ésta fue quizá la comprensión más importante que pude tener dialogando con campesinas amazónicas, así como con otras pensadoras territoriales de Abya Yala. La tierra es la preservación, la práctica, el deseo en el mundo campesino, la conjunción que le da secuencia a un lugar, lo que le coloca ritmo a las ganas de existir. El tiempo es elemento, sustento, excusa para relacionarme con otras existencias del después, del ahora y del antes. Las campesinas defensoras del territorio quieren que sus hijos, hijas y demás descendencia puedan disfrutar de la vida en el campo, la misma que ellas luchan por poder vivir, y que reaviva lo que sus antepasados les han transmitido sobre la libertad, la abundancia, el autoabastecimiento, la medicina natural, la tranquilidad y la contemplación de la belleza.

El tiempo es la secuencia de la tierra como ciclo vital, en la cual me permito seguir afectándome, emocionándome de unas u otras maneras con lo que nos rodeamos. En ese tiempo contenido se hace relacionamiento, territorialidad propia y campesina, el cual se encuentra en tensión con la imposición colonial capitalista que acentúa lo patriarcal. El tiempo no puede ser estático, si así fuera no sería tiempo. La territorialidad campesina se mueve, se pregunta y transforma. Habla de feminismo campesino o empieza a escuchar el saber encarnado en las feminizadas, la imaginación que vincula la justicia para no lidiar con la opresión.

Digo narrativas de futuro y a veces pienso que podría decir narrativas afectivas de futuro. Así vincularía en un nombre los elementos de esta categoría teórico epistemológica de la que vengo hablando. La comprensión del saber encarnado, la experiencia afectiva y la imaginación desde la densidad del ahora, como elementos para poder disponernos a entender la visión compleja y profunda que, sobre el mundo, tienen las defensoras territoriales. El cuerpo – territorio – tierra propuesto por Lorena Cabnal (2019) para explicar desde dónde están sentipensando la red de sanadoras ancestrales. El cuerpo es la situación en la que me encuentro según la trayectoria vivida en razón a mi carnalidad. El territorio es una red de relacionamiento, no un espacio delimitado. La tierra es la vida.

Cuando empecé esta investigación me estaba preguntando por la esperanza, suponía que en esa perspectiva había una contención de tiempo, esperar y avanzar, un juego, una tensión del momento posible, una intermitencia que siempre está buscando la ocasión para

poder brillar. Después me ligué a las narrativas porque son una manera de abordar la propia explicación sobre nuestros acontecimientos, la significación dada a lo vivido, el sentido puesto a lo que nos pasa y el trazo de lo que escogemos recordar u olvidar, o quizá simplemente no decir. Esa escogencia se hace en razón a los afectos, a lo emocional como modo de percibir el mundo y decidir actuar en torno a éste, sucede como experiencia afectiva desde una encarnación particular. Se hace saber territorial al comunicar, disfrutar y colectivizar nuestros deseos de algo distinto: al imaginarnos en relacionamientos fuera de la imposición.

Así, en un proceso incierto voy delimitando eso que nombro *narrativas de futuro*, para interpelarnos en las formas usuales de construcción de conocimiento, para disponernos a los diálogos que no parten de un encuadre premeditado, que necesitan traer variadas vertientes para fluir con determinación hacia un cauce que siga generando movimiento, transformación. Las personas que estamos o pasamos por la academia, podemos, o no, querer escucharnos con el saber elaborado desde territorios encarnados. Sin embargo, al decidir no hacerlo estamos omitiendo un contingente de imaginación de un mundo distinto y cerrando la posibilidad de crear en *comunalidad* (Rivera, 2013).

Los saberes territoriales son complejos en tanto están entretejidos a la red de la vida y existen de manera relacional, como ha planteado Arturo Escobar (2014). Considerarlos implica ponerse en esa misma disposición de vinculación; sentarse a conversar con intelectuales locales como diría María Clemencia Ramírez (2001), entenderse con las políticas propias planteadas desde movimientos colectivos por un mejor futuro. También implica ampliarse a las comprensiones y nuevos significados emergentes del cuerpo que nos apropiamos, es decir, a los saberes encarnados (Cruz, 2020) que surgen junto a otras que viven experiencias corpo-territoriales (Cabnal, 2019) semejantes y tienen la intención de hacer comunidad de sanación e imaginación.

Aunque por supuesto tienen una base teórica, no diría que las narrativas de futuro son un concepto, más bien son una consideración epistemológica, una apertura metodológica también, una invitación a ponernos en el reto de pensar fuera de las formas construcción de conocimiento hegemónicas actualmente. Sé que hablar de futuro nos puede llevar a suponer la ficción, y no quiero subvalorar la necesidad de la misma, de hecho la invitación a fantasear hace parte de esta propuesta y es una práctica común a cualquier movimiento social de transformación. Sin embargo, en lo que quiero insistir es que sus propuestas de vida, en tanto

narrativas de futuro, no son ficciones políticas, sino que están cargadas *realismo trágico*, tiene suelo y carne en la adversidad, retoman la creatividad como contraparte del dolor, como margen de la violencia.

Considerar la enunciación desde el cuerpo en su interdependencia espacio temporal junto con las campesinas amazónicas evidenció un proyecto colectivo por la vida que desean y a la vez, que hacen con sus organizaciones, con quienes apuestan para conservar un legado ancestral de trabajo con la tierra y conservación de la naturaleza que les gustaría fuera posible para las generaciones por venir. Finalmente, la afectividad que soporta la imaginación como ventana a otras formas de relacionamiento que fantasean, mezclando saberes del pasado y asuntos novedosos, vincula experiencias afectivas de distinta índole: arraigo, desconfianza, complicidad, indignación, tranquilidad, rabia, son algunas de estas.

La afectividad que soporta la imaginación desde el tiempo contenido

En el proceso de diálogo, enmarcado en comprender la conexión de sus deseos hacia el futuro con su experiencia afectiva en el Bajo Putumayo, pude entender que las campesinas andino-amazónicas son recias, así se saben sobrellevando las rudezas de lo impuesto a su cuerpo-territorio. Pocas veces nombraron el miedo y cuando lo hicieron fue para explicar cómo se sobreponen al mismo, para aclarar que hay que enfrentarlo y dar la cara a quien quiere imponerlo.

Con esto no quiero decir que el miedo no sea una emoción determinante en medio de la guerra que soportan y razón suficiente para que en muchas ocasiones deban desplazarse, resguardarse o esperar con paciencia para poder volver a su hacer colectivo. Solo quiero llamar la atención respecto a que lo exigente de su vivencia les conlleva constantemente a sobreponerse y mostrarse fuertes y valientes. Como dijo Zereida, “de ver todas esas injusticias yo me volví salvaje como una perra que se lanzaba a defender a los otros” y en lo que dice no solo hay rabia, sino también amor como ellas lo entienden: de forma interdependiente.

Recorriendo las narrativas a través de las cuales las campesinas amazónicas comparten sus significados sobre permanecer arraigadas al territorio, aún con la guerra que allí tiene lugar y las políticas de despojo que las orillan al cultivo de coca para narcotráfico, se hace evidente que el futuro se lo plantean, por lo menos en parte, como reverso de lo que no quieren vivir,

como puerta de salida al orden colonial que les abarca y condiciona. La contestación es no irse, permanecer en defensa y cuidado del territorio, seguir haciendo su práctica campesina, organizarse en comunidad, exigir paz y dignidad.

Por supuesto, la imaginación no es algo solamente reactivo o contestatario, porque propone contenidos que aparecen como intermitencia de las resistencias que se vienen hilando de antes, que expresan trayectorias de comunidad que se han visto opacadas o se han pretendido neutralizar. También vincula nuevos significados posicionados desde voces silenciadas, que traen otra versión de la historia y afectividades distintas por colocar en juego. El futuro es el tiempo contenido del todo por hacer, desde el cuerpo-territorio-tierra, desde las campesinas andino-amazónicas con quienes pude conversar aquí.

A continuación, sintetizaré la comprensión de cada una de las narrativas de futuro en clave de saber encarnado, experiencia afectiva e imaginación del tiempo:

Narrativa del arraigo: la práctica campesina y la protección de la Amazonía.

Para las campesinas con quienes aquí conversamos, hace parte de sus trayectorias familiares de vida llegar a la Amazonía procedentes de regiones andinas, con motivo de encontrar un lugar en donde establecerse y realizar su tradición campesina. Su desplazamiento a tierras distintas se relaciona con las promesas incumplidas del estado colombiano el cual promovió la ampliación de la frontera agrícola mediante el poblamiento de regiones fronterizas, en las cuales posteriormente no garantizó derechos para quienes se movilaron hacia allí por violencia económica o política. En este sentido para ellas el arraigo tiene que ver con la posibilidad de la tierra como materialidad vital para existir y medio para seguir la práctica campesina de sembrar y cosechar, así como la tradición de vida en el campo que las liga a la naturaleza y la tranquilidad. En este sentido el arraigo habla de un destino, es una expresión del porvenir puesta en el lugar en donde se construye sentido.

Entonces se permanece tanto para seguir la práctica campesina, como para realizar el legado de protección de la Amazonía, con el que se han tejido en diálogo con el mundo indígena que ancestralmente habita la selva. Si bien hay maneras segmentadas de pensar lo campesino aparte de lo indígena y lo afro, en el relacionamiento entre unos y otros grupos las vinculaciones que se generan son más orgánicas y permeables. Habilitan algunas visiones compartidas que van conformando una visión común atravesada por el deseo de permanecer allí y construir alternativas de región que se enfrentan a los históricos engaños de la política

estatal y a la concepción de los territorios periféricos como un lugar rezagado o sacrificable en aras del desarrollo capitalista pensado desde el centro nacional.

Narrativa desde la rabia: contra la guerra y por la vida.

La rabia ha servido como impulso para la acción contra la imposición y la injusticia, así como vinculación afectiva contra la guerra y el despojo. Las campesinas narraron situaciones límites que resultaron insoportables y en torno a las cuales comenzaron a convocarse y a actuar conjuntamente. Ellas en sus organizaciones se valen de lo que se tiene a la mano, se colocan en sintonía con lo que podría valer como argumento para defender la vida y para evitar la muerte. Lo hacen cotidianamente con diversas acciones que emprenden como mediadoras ante los armados, asumiendo roles de representación en sus organizaciones, denunciando las afectaciones de las empresas petroleras, exigiendo la intervención del estado en resolver las necesidades de sus comunidades, participando en espacios de diálogo y concertación, y juntándose para reflexionar y actuar en torno a las violencias que hacia ellas mismas viven.

En ese repertorio entra el recurso a los derechos humanos a pesar de la paradoja que representan en tanto deuda permanente en territorios donde la guerra, el extractivismo y la negligencia del estado atraviesa con vehemencia la cotidianidad de la gente. En la densidad del ahora que representa la agudización de un conflicto que hace parte de su pasado y su presente, la apuesta sigue siendo por la vida. El entremedio del acuerdo de paz es una desilusión por lo no realizado, a la vez que es lo que están dispuestas a seguir defendiendo como guía de un futuro que, ellas mismas comprometidamente, han participado en imaginar.

Narrativa de la desconfianza aprendida: *la coquita* como ambivalencia

Las campesinas andino amazónicas se enuncian desde un lugar intersticial (Bhabha, 1999) y son sujetas creadoras de mundos. Varias de ellas trabajan en torno a actividades del cultivo de coca. Es el medio para poder permanecer en su territorio y vincularse al mercado agrícola en el contexto que habitan (Ciro, 2020), también para ganar autonomía y transformar situaciones de dependencia económica al interior de sus familias (Bautista et Al., 2018). En contraste, su vinculación a esta economía está atravesada por los procesos campesinos de los que participan y en los que apuestan por transitar hacia alternativas económicas distintas a las que les han sido impuestas en su territorio trazado como frontera y lugar para lo ilegal, donde sembrar coca aparece como una obligación para no perder la vida.

En las conversaciones que sostuvimos con las campesinas se hizo evidente la desconfianza hacia el estado en razón a los múltiples acuerdos incumplidos. *La coquita* como medio de sobrevivencia es una decisión pragmática, y es la búsqueda de una certeza en medio de la incertidumbre y el empobrecimiento. Ellas entienden que sembrar coca es algo establecido como ilegal y en su debate propio tienen de fondo una pregunta por la legitimidad respecto a las posibilidades pragmáticas de sobrevivencia en el contexto particular en donde se ubican y las trayectorias de vida en las que se ha subordinado lo campesino. La comprensión de la violencia directa sobre sus territorios, el anhelo de una realidad distinta para sus hijos e hijas y la preocupación por las afectaciones de las economías extractivas en la naturaleza, las sigue movilizándolo en proyectar a futuro y construir cotidianamente autonomía andino amazónica, por medio de la cual esperan se dé un reemplazo concertado del cultivo de uso ilícito, así como se potencie el uso medicinal de la hoja de coca.

Narrativa de la autonomía andino amazónica: la indignación ante el menosprecio.

Junto a la rabia y la desconfianza, surge la indignación. Para las campesinas defensoras del territorio con quienes hablé, el que sus comunidades sean tratadas como menos, se ha traducido en un anhelo de dignidad y justicia que moviliza a la colectividad, y construye una perspectiva territorial que se coloca en tensión (Porto Gonçalves, 2001) con la visión extractivista. El significado de lo andino-amazónico propuesto por la gente de varios territorios entre los que se incluye el Bajo Putumayo, es un saber que se desenvuelve desde el relacionamiento y la vinculación al entorno. Es un sentimiento y trayectoria de vida compartida, una región ideada fuera de los márgenes departamentales que están trazados administrativamente en Colombia, y se caracteriza como un espacio dado por las migraciones campesinas, por la confluencia étnica múltiple, por la lucha territorial en protección del agua, la selva y las especies (MEROS, 2017).

Esa construcción de perspectiva propia no es algo novedoso en el sentido de lo reciente, sino la recuperación y continuidad práctica de saberes que campesinos y campesinas tienen del cuidado y preservación de las aguas, los suelos y las especies, así como del hacer común (Caffentiz y Federici, 2019; Navarro, 2012; Tzul Tzul, 2019). Las prácticas de lo común que narraron las campesinas amazónicas tienen que ver con la reproducción y la protección del entorno. A su vez están resguardadas en la coraza de lo comunitario, desde donde se procura sortear una defensa cuidadosa de la vida. Varias veces al escucharlas el

cuidado y la defensa se presentaron como sinónimos. Me queda la pregunta si necesariamente las acciones de cuidado deben implicar acciones de defensa; es decir, si en otros tiempos, unos distintos a los del despojo capitalista y la propiedad patriarcal, podremos desligar el cuidado de la necesidad de protección y si hacerlo nos traerá nuevas perspectivas de relacionamiento.

Narrativa de la complicidad que imagina un feminismo campesino

Las formas comunitarias de organización entre campesinas que en buena medida surgen en oposición a la guerra, desafía el mandato patriarcal que se ha afianzado en los procesos históricos de territorios colonizados. Las campesinas andino-amazónicas practican lo común de maneras diversas y comprometidas, aunque no necesariamente reconocidas de forma justa. La posibilidad de encontrarse en complicidad con otras es algo que cuentan con alegría, con anhelo y como capacidad de transformación de una experiencia solitaria o de rivalidad entre ellas, también como la oportunidad de reconocerse en experiencias afines y hacer comunidad emocional (Jimeno 2019; Peláez, 2020) entre ellas.

Desde esa experiencia afectiva en común, las campesinas del Bajo Putumayo idean y gestionan estrategias propias de hacer frente a las violencias plurales (Cabnal, 2019) y expresiva (Segato, 2014) que les sucede en el territorio. Posicionan en sus organizaciones y comunidades la importancia y necesidad de considerar su vivencia particular, al enfatizar en sus propias organizaciones cómo se entrecruza la subordinación campesina, en las dinámicas del capital global, con las relaciones patriarcales en las que ellas están supeditadas. Lo recalcan para proponer salir de un destino que se supone cerrado, lo plantean desde reconocerse mutuamente y disfrutar, es decir, desde darle la vuelta a la experiencia emocional de aislamiento, abnegación o sumisión que les ha sido asignada. Se trata de darle continuidad y nuevas formas a la historia (Haraway, 1999), imaginarse fuera de la opresión (Pizano, 2019), recargar la mente con nuevos significados.

Mencionaré algunos puntos que aparecen vitales en el feminismo campesino y las luchas de las mujeres que se desenvuelven en el Bajo Putumayo: el carácter *práctico* y localizado de sus luchas les lleva a colocar su tradición campesina en el centro y priorizar la *soberanía alimentaria* y la construcción de alternativas distintas a la economía cocalera. Su feminismo se posiciona *contra la guerra*, ahí encuentra su raíz y fortaleza. *Colocar su voz*, o la perspectiva propia del mundo, es la manera en que procuran “superar el ego del machismo”. Las luchas de las campesinas andino-amazónicas y sus ideas de feminismo se proyectan

entendiendo *la comunidad como la potencia del cambio*. Así mismo conscientes del vínculo cuerpo-territorio-tierra y la subordinación que han vivido en tanto campesinas andino-amazónicas, fundan sus visiones de futuro en la idea del *amor como interdependencia*. Además, tienen la comprensión sentida de lo urgente que es proteger el entorno en el que habitan.

Las narrativas de futuro en situación

Las campesinas andino-amazónicas y en general las campesinas que he conocido en mi vida, incluidas mis abuelas, son personas muy trabajadoras. Particularmente las campesinas son personas muy trabajadoras; y esto está relacionado con desequilibrios patriarcales. Esa disposición al trabajo, por supuesto no es una condición per se de lo campesino, no es algo natural, sino que tiene que ver con cómo quienes habitan el mundo rural se autoproveen de manera personal, familiar y comunitaria lo necesario para vivir y cómo han tenido que hacerlo a contracorriente de las políticas de guerra del estado y el asedio del capital.

Lo anterior les ha implicado ejercer tareas y decisiones propias, y por ello es frecuente que tengan bastante iniciativa para el trabajo comunal. Están listos para hacer el mundo cotidiano, para sembrar, cuidar, cosechar, construir y seguir el movimiento de la red de la vida. En este sentido, sus narrativas de futuro las están haciendo en el presente, las proyectan al tiempo que las van realizando. Ese hacer común en medio de la guerra y el despojo, se expresa como defensa de la vida, en la resistencia a las petroleras, la denuncia por la contaminación del agua y el cuidado de la misma, en la arborización, la educación ambiental, en las movilizaciones exigiendo alternativas productivas, en la construcción de planes de vida propios, los proyectos productivos para transitar o diversificar el cultivo de coca, el liderazgo de las campesinas contra la guerra, la participación en los diálogos para la paz, las rutas comunitarias de atención a violencias contra las mujeres, la búsqueda de fuerza y comprensiones profundas por medio del remedio, la cercanía al yagé que alimenta la sabiduría amazónica, entre otros.

Entonces sus narrativas del porvenir suceden parcialmente en el ahora y el anhelo es que se expandan y consoliden en el espacio-tiempo. El futuro es la acción de transformación en el presente, lo vital del pasado, eso que nos enseñaron y no estamos dispuestas a cambiar,

es lo que contamos que queremos, en relación a lo que sabemos de antes y nos gusta para seguir. Las narrativas de futuro son un ejercicio de memoria. En el mundo campesino se actúan desde la vitalidad y el hacer común.

Esta política de vitalidad se resignifica en el feminismo campesino, que además de afirmar que lo comunal es político, enfatiza la necesidad de transformar las formas de relacionamiento entre seres humanos y no humanos. La voz de las campesinas le sigue dando curso al tiempo a través de la imaginación de un nuevo lugar para ellas y sus comprensiones del entorno, de las semillas, de las plantas medicinales, de la vida en tranquilidad, disfrute y salud.

En la vecindad y cercanía con compañeras indígenas acentúan su propuesta del amor como interdependencia, de la responsabilidad con el cuidado del bosque, del agua y de los animales que quieren que las generaciones que siguen puedan ver. Campesinas e indígenas han vivido distinto los legados ancestrales de comprensión de la naturaleza y la vida en el campo. No quiero generar confusión o parecer ingenua planteando que son iguales. Sin embargo, negar la interpenetración y admiración de la naturaleza que tienen las campesinas andino-amazónicas y reducirla a una intención de permanecer en el campo para reproducir una relación instrumental de trabajo con la tierra, no es justo ni suficiente para entender su proyecto de vida.

También se trata de un asunto orgánico, del cuerpo-territorio-tierra, del cuidado de la interdependencia en una significación distinta a la que traza el capitalismo, con su mercado de intermediación, el patriarcado y sus formas de imposición violenta sobre cuerpos y territorios colonizados. El poder de lo vital tiene que ver con esa conexión mutual con otros elementos de la red de la vida con los que nos afectamos y entre tanto nos protegemos. De allí la potencia de la enunciación como defensoras territoriales, en la disposición a la protección de una manera de relacionamiento que se quiere preservar y reavivar a través del tiempo, es decir en vinculación con la tierra.

FUENTES ORALES

Zereida Romero, nació en Mocoa, ha vivido la mayor parte de su vida en Putumayo, desde el 2001 en el corredor Puerto Vega – Teteyé donde hace parte de ACSOMAYO, organización campesina que defiende los derechos humanos y se moviliza por la defensa de la vida y la dignidad. Así mismo, hace parte del MOVICCAAP, movimiento que exige del gobierno condiciones concretas para concertar el reemplazo de cultivos de uso ilícito. Zereida es una sanadora, sensible a las necesidades de su comunidad y abanderada de las luchas de las mujeres campesinas en su organización y en la región andino-amazónica, ahora mismo les representa en la instancia especial de mujeres para el enfoque de género en la paz.

Enilce Bernal Bastidas es nacida en Puerto Asís - Putumayo, tuvo la oportunidad de ejercer como presidenta de ACSOMAYO durante siete años, justo en la época más intensa de la arremetida paramilitar en los 2000. Desde su organización campesina ha realizado una labor de defensa de los derechos humanos de la gente campesina y oposición al extractivismo, recuperando y posicionando saberes ambientales para denunciar las afectaciones en el territorio. Enilce también hace parte del MOVICCAAP, movimiento que exige del gobierno condiciones concretas para concertar el reemplazo de cultivos de uso ilícito y aporta en la construcción de alternativas productivas, construyendo proyectos fundamentados en la ecología andino-amazónica.

Magola Aranda es campesina nacida en Puerto Leguízamo - Putumayo, llegó a la zona rural de Puerto Asís hace poco más de dos décadas. Paulatinamente, se vinculó a la propuesta de la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica y se comprometió con la arborización, el cuidado del agua y la recuperación de semillas nativas. Es una trabajadora incansable en alternativas productivas que permitan pensar una economía distinta a la coca en su territorio. Magola hace parte de la Asociación Mi Nombre es Mujer Perla Amazónica MEMPA y ha participado en espacios de diálogo y formación de la coordinadora nacional de mujeres de ANZORC, a partir de los cuales muchas mujeres de distintas Zonas de Reserva reflexionan su feminismo campesino y construyen política de género.

Sahyra Ruíz Cardona nació en Florencia, Caldas, llegó a Puerto Asís – Putumayo hace 20 años cuando comenzó a vivir en la vereda la Frontera donde fue presidenta de la Junta de Acción Comunal y participó en la conformación de la Zona de Reserva Campesina Perla

Amazónica. Sahyra se define como “una mujer trans del campo, orgullosamente campesina”, agradecida de su formación política y liderazgo comunitario. Sahyra se ha ocupado en el trabajo de cuidado ambiental con niños y niñas en el grupo *Hormiguitas del Futuro*, así como en apoyar la conformación de procesos organizativos entre mujeres y contra las violencias en su vereda, al ser la representante al consejo consultivo de mujeres en Puerto Asís, así como de la mesa para las víctimas. Hace parte del movimiento LGBT en Puerto Asís y es una animalista comprometida.

Sandra Lagos Ruales, nació en Putumayo, es de la vereda Puerto Playa de la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica, donde lleva más de 35 años. Hace siete años es la presidenta de la Junta de Acción Comunal de su vereda. También es la delegada al consejo municipal de desarrollo rural en Puerto Asís y delegada al Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos Ilícitos PNIS en el marco del Consejo Municipal de Planeación Participativa CMPP y otras instancias de planeación territorial. En estos escenarios Sandra defiende los derechos de las campesinas y la necesidad de reconocer y remunerar el trabajo. También hace parte de la organización de Mujeres Campesinas Emprendedoras Puerto Playa.

Zulma Ulcue Camayo nació en el resguardo Nasa Jerusalén San Luis Alto Picudito del Municipio de Villagarzón - Putumayo, es consejera del pueblo Nasa en la organización Kwe'sx Ksxa'w que tiene presencia en diferentes municipios de Putumayo. En Puerto Asís, están en el corredor Puerto Vega – Teteyé donde trabajan procesos organizativos en salud propia, educación propia, organización comunitaria, mujer y familia, derechos humanos y colectivo, así como defensa territorial, contando con formas de autoprotección como la guardia indígena. Zulma es defensora de los derechos de las mujeres indígenas y representante en distintos escenarios de mujeres víctimas, es presidenta en la organización nacional Somos Génesis que recoge procesos de los departamentos marginados del país, participa de la mesa étnica regional como profesional para los diálogos en el marco de la movilización nacional y es delegada para la mesa de concertación departamental de los pueblos indígenas. Hace parte de Casa Amazonía con quienes trabaja por favorecer alternativas comunitarias y ambientales que fortalezcan la pertenencia en el Putumayo.

Elvia Solarte Benavidez es nacida y criada en el Putumayo. Mujer campesina que hace 24 años hace parte de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos ANUC, organización que desde sus orígenes se ha ocupado en defender el derecho al campo, a la tierra y a la

reforma agraria a nivel nacional. Elvia es vicepresidenta de la ANUC Putumayo y representante de la mujer en ANUC Puerto Asís. Desde su trabajo como líder en su vereda y su labor en la casa campesina de la cabecera municipal de Puerto Asís, Elvia defiende el territorio y las comunidades.

Luz Dary Muñoz Garcés, nació en Villagarzón Putumayo, aunque desde muy niña ha vivido en Puerto Asís. Es una líder comprometida con el territorio, los procesos de construcción de paz y autonomía para el territorio. Representa la organización *Tejiendo Sueños* de la que hacen parte mujeres víctimas del conflicto armado, así mismo coordina la Mesa Departamental de Participación de Víctimas. También hace parte de la Red de Derechos Humanos del Putumayo y recientemente del comité andino-amazónico regional de paro que se conformó en 2021 a raíz del levantamiento popular en el país.

Amanda Lucía Camilo Ibarra nació en Puerto Caicedo – Putumayo, se nombra orgullosamente afrodescendiente, defensora de los derechos de las mujeres, las infancias y el pueblo negro. Durante mucho tiempo ha representado el Movimiento de Comunidades Negras de Puerto Caicedo y ahora trabaja por la consolidación de consejos comunitarios. Hace parte del consejo comunitario Raíces Ancestrales para el Progreso, en lengua palenque Raptén Nagoba. Amanda estuvo en el origen de la organización de mujeres del municipio ASMUM que hace treinta años trabaja en el territorio. Así mismo, junto a otras mujeres fundaron la Ruta Pacífica que se extiende a nivel nacional en su lucha feminista, pacifista, antimilitarista y constructora de paz. También hace parte de la Comisión de la Verdad en Putumayo.

Victoria Bohórquez Rocero, es nacida en San Miguel – Putumayo, aunque la mayor parte de su vida ha transcurrido en Puerto Caicedo donde hace parte de la Asociación Municipal de mujeres ASMUM, organización conformada en 1999 a raíz del proceso que motivó el padre Alcides Jiménez convocando a las mujeres a organizarse contra las violencias y por la autonomía económica. Victoria también hace parte de la Ruta Pacífica de las Mujeres en Putumayo y recientemente se postuló para ser la representante departamental en instancia especial de mujeres para el enfoque de género en la paz.

BIBLIOGRAFÍA

- Allier, Eugenia (2008), "Los lieux de memoire una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria" en *Historia y gráfica*, n. 31, p. 165-192.
- Agnew, J., & Oslender, U. (2010). Territorialidades sobrepostas, soberanía en disputa: lições empíricas a partir da América Latina. *Tabula rasa*, (13), 191-213.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. UNAM.
- AlaOrillaDelRío, [@AlaorillaCaq]. (2022, abril 3). 1/24 #PuertoLeguizamo [Tweet]. Twitter. <https://twitter.com/AlaorillaCaq/status/1510810486216011785>
- Andrews, Molly, 2002, "Narrative and life history" en Molly Andrews, Shelley Day Shlater, Corinne Squire, Amal Treacher, comps. *Lines of Narrative*, Londres: Routledge.
- Ariza, M. (2020). Las emociones en la vida social: miradas sociológicas. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales
- Arfuch, L. (1995). *La entrevista, una invención dialógica*. Paídos.
- Assman, Aleida (2008), "Transformations between history and memory" en *Social Research*, v. 75, n. 1, p. 49-72.
- Bautista, Ana Jimena. et al., 2018, Voces desde el Cocal. Mujeres que construyen territorio, Bogotá / DeJusticia.
- Bhabha, H. (1999). "Cultures in Between" In Bennett (Ed.) *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity*. Routledge. London. <https://doi.org/10.4324/9780203007549>
- Bonilla, S. (2018). "Porque bueno, si ustedes no están decididos...Nosotras sí!" Memorias de permanencia y defensa territorial: Asociación Mi nombre es mujer Perla Amazónica. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Brenna B., Jorge E. (2011) *La mitología fronteriza: Turner y la modernidad*, Estudios Fronterizos. Revista de ciencias sociales y humanidades, México, vol.12, núm.24, julio-diciembre, pp. 9-34.
- Cabnal Lorena [entrevista], 2013, "Para las mujeres indígenas, la defensa del territorio tierra es la propia defensa del territorio cuerpo", en https://www.pbi-ee.org/fileadmin/user_files/groups/spain/1305Entrevista_a_Lorena_Cabnal_completa.pdf
- Cabnal, L. (2019). El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. En X. Leyva & R. Icaza (Eds.), *En tiempos de muerte: Cuerpos, rebeldías, resistencias* (CLACSO/, pp. 113-123).
- Caffentiz, G. y Federici, S. (2019) "Comunes contra y más allá del capitalismo" en *Producir lo común*. Entramados comunitarios y luchas por la vida. Madrid: Traficantes de sueños.
- Cancimance Andrés, 2014, *Echar raíces en medio del conflicto armado: Resistencias cotidianas de colonos en Putumayo*, Bogotá / Universidad Nacional de Colombia.
- Chaves Chamorro, M. (2002). Jerarquías de color y mestizaje en la Amazonia occidental colombiana. *Revista colombiana de Antropología*, 38, 189-216.
- Ciro, E., Barbosa, J., & Giro, A. (2016). Mapa petrolero de la Amazonia y resistencia en el Caquetá: Retos de paz en el posconflicto. En A. Ulloa (Ed.), *Extractivismos y posconflicto en Colombia: Retos para la paz territorial* (Primera edición). CINEP/Programa por la Paz: Universidad Nacional de Colombia.
- Ciro, E. (2018). Las tierras profundas de la "lucha contra las drogas" en Colombia: la ley y la violencia estatal en la vida de los pobladores rurales del Caquetá. *Revista Colombiana de Sociología*. Vol. 41. PP 105 – 133.

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-159X2018000300105

- Ciro, E. (2020) Levantados de la selva: vidas y legitimidades en los territorios cocaleros del Caqueta. Bogotá: Uniandes.
- CMH, C. de M. H. (2012). *El Placer. Mujeres, coca y guerra en el Bajo Putumayo*.
- CNMH, C. N. de M. H. (2015). *Petróleo, coca, despojo territorial y organización social en Putumayo*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Colectivo de Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. (2020). “(Re) patriarcalización de los territorios: megaproyectos extractivos y la lucha de las mujeres en América Latina”, en: Cruz Hernández Delmy Tania y Bayón Jiménez Manuel (coomp.). (2019) *Cuerpos, Territorios y Feminismos*. Editorial: Abya Yala y IETTM. Ecuador. Editorial Bajo Tierra.
- Cruz Hernández, D. T. (2020a). En un rincón de la frontera se teje insurgencia. Territorios encarnados ante la (re) patriarcalización. *Ecología Política*, 60, 16-23.
- Cruz Hernández, Delmy Tania. (2020b) Feminismos comunitarios territoriales de Abya Yala: Mujeres organizadas contra las violencias y los despojos. *Revista de estudios psicosociales latinoamericanos*. DOI: / Vol. 3, Número 1, 2020 / pp. 8-202: / ISSN 2619-6077
- Dahbar, V. (2019). Otras figuraciones acerca del tiempo: El anacronismo. *Artilugio*, 5, 133-150. <https://doi.org/10.55443/artilugio.n5.2019.25323>
- Das, Veena. (2008). Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones, en: Francisco A Ortega (editor), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de la dignidad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas: Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar.
- De Bedout [@fdbedout], F. (2022, abril 11). A propósito de lo sucedido en Puerto Leguizamó [Tweet]. Twitter. <https://twitter.com/fdbedout/status/1513524303840616451>
- Defensoría del Pueblo Colombia. (2022). *ALERTA TEMPRANA N° 002-2022* (Alerta Temprana N° 002-2022; Código: PP-P01-F10).
- DeJusticia. (2022, marzo 15). *Guerra contra el campesinado: Organizaciones entregan informe a la CEV*. Dejusticia. <https://www.dejusticia.org/guerra-contra-el-campesinado-organizaciones-entregan-informe-a-la-cev/>
- Devine, J., Ojeda, D. & Yie, S. (2020). “Formaciones actuales de lo campesino en América Latina: conceptualizaciones, sujetos/as políticos/as y territorios en disputa”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 40: 3-25. <https://doi.org/10.7440/antipoda40.2020.01>
- Doncel, D.R. (2014). *Del campamento minero a la Junta de Acción Comunal. Formas organizativas comunitarias en las veredas agro mineras de Cáceres, Bajo Cauca Antioqueño*. [Tesis de Licenciatura] Universidad Nacional de Colombia.
- Duarte, C. (Ed.). (2015). *Desencuentros territoriales*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf
- Escobar, Arturo. (2015) “Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, Madrid, Antrópos, Volumen 11, Número 1, Enero - Abril 2016, Pp. 11 - 32

- Espinosa, Yuderkis. et al., 2014, Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala, Popayán. Editorial Universidad del Cauca
- Fals Borda Orlando, 1999, Orígenes universales y retos actuales de la IAP. Análisis Político, (38), 73-90, en <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/79283>
- Fanon, Frantz (1983) La violencia, en Frantz Fanon, Los condenados de la tierra. México. D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Federici, S. (2015). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2da edición). Tinta Limón/Pez en el árbol/Labrando en Común.
- Fulchiron, Amandine, (2016). La violencia sexual como genocidio. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México Nueva Época, Año LXI, núm. 228, septiembre-diciembre pp. 391-422.
- García Canal, M. I. (2004). La resistencia. Entre la memoria y el olvido. El hoyo.
- Género e Inclusión IBERO. (2021, junio 29). “*Conferencia magistral de clausura: La sanación ancestral...*” Mtra. Lorena Kab’nal (Español) 29/06/21. <https://www.youtube.com/watch?v=zVlPyNgiEvv>
- Gómez, Diana, 2019, “Emociones, epistemología y acción colectiva en contextos de violencia sociopolítica. Reflexiones breves de una experiencia de investigación feminista, en Otras formas de (des) aprender: investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad, España / Universidad del país Vasco.
- González, C. (2022). Feminismo Campesino: Las mujeres de Inzá Tierra Adentro [Tesis de maestría]. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Grossberg, L. (2016). Los estudios culturales como contextualismo radical [1]. *Intervenciones en estudios culturales*, 2(3). <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/53/5317003/html/>
- Güiza, Diana et. Al (2020). La constitución del campesinado. Bogotá
- Halvorsen, Sam (2019). Decolonizing territory. Dialogues with Latin American Knowledges and grassroots strategies. *Progress in human geography*, 43 (5) pp. 790-814
- Hall, Stuart, 2010, “El surgimiento de los estudios culturales y la crisis de las humanidades”, en Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.), Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales, Colombia, Envión Editores/Instituto de Estudios Peruanos/Pensar Universidad Javeriana, Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador, pp. 17-28.
- Haraway, D. (1991) Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza. España: Ediciones Cátedra.
- Haraway, Donna. (2019) “Una familia de figuraciones feministas”, en *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros Inadaptables* Barcelona. Holobionte
- Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y sociedad*, (30), 121-164.
- Haraway Donna. (2019) Seguir con el problema Generar parentesco en el Chthuluceno, Buenos Aires.
- Hartog, F. (2007). Regímenes de historicidad, presentismo y experiencias del tiempo. Universidad Iberoamericana
- Hill Collins, P. (2017) “The Difference that Power Makes: Intersectionality and Participatory Democracy”, *Investigaciones Feministas*, 8 (1), pp. 19-39. <http://dx.doi.org/10.5209/INFE.54888>
- hooks, bell. (2017). *El feminismo es para todo el mundo* (Traficantes de sueños).

- Jimeno, M. (2016). El enfoque narrativo. En C. Pabón, D. Varela Corredor, I. Díaz, & Universidad Nacional de Colombia (Eds.), *Etnografías contemporáneas: Las narrativas en la investigación antropológica. III* (Primera edición). Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, M. (2019). *Cultura y violencia: Hacia una ética social del reconocimiento* (1. ed). Universidad Nacional de Colombia, [Facultad de Ciencias Humanas: Centro de Estudios Sociales.
- Kaltmeier, O. (2020). Horizontal en lo vertical. ¿O cómo descolonizar las metodologías en contextos de extrema desigualdad y de la crisis planetaria? En I. Cornejo & M. Rufer (Eds.), *Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología* (pp. 93–121). CALAS/CLACSO. <https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2020/11/Horizontalidad.pdf#page=94>
- La tinta (Director). (2019, diciembre 3). *Humus - Capítulo 2. Lorena Cabnal: El cuerpo como territorio de defensa* | La tinta. <https://www.youtube.com/watch?v=gOkbzksSakQ>
- La Vía Campesina, 2017. “Las luchas de la Vía campesina, por la reforma agraria, la defensa de la vida, la tierra y los territorios”. <https://viacampesina.org/es/wpcontent/uploads/sites/3/2017/10/Publication-of-Agrarian-Reform-ES.compressed.pdf>.
- La Via Campesina (2021). El caminar del feminismo campesino y popular en la vía campesina.
- Le Guin, U. (1986). Carrier Bag Theory of Fiction. *The Anarchist Library*. <https://theanarchistlibrary.org>.
- León de Leal, M., Deere, C. D., Caceres, G., Gonzalez, G., & Medrano, S. (1980). Mujer y capitalismo agrario: estudio de cuatro regiones colombianas.
- Linsalata, L. (2020). ¡Nuestra lucha es por la vida! Apuntes críticos sobre la reorganización capitalista de la condición de interdependencia. *Revista Trabalho Necessário*, 18(36), 44-68.
- Lorde, A. (1981). Usos de la ira: Las mujeres responden al racismo. *Sentipensares Fem*. <https://sentipensaresfem.wordpress.com/2016/12/03/uial/>
- Lorde, Audre (2003) *La hermana, la extranjera: Artículos y conferencias*. Madrid: Horas y horas.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9, 73-102.
- Lugones, M. (2010). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia*, 25(4), 742-759. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x>
- Machado, Aráoz, 2016, “Ecología Política de los regímenes extractivistas. De reconfiguraciones imperiales y re-existencias decoloniales en Nuestra América”. *Revista Bajo el Volcán*, vol. 15, N° 23, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, sept.-febrero, pp. 11-51
- Marchese, Giulia. (2019). Del cuerpo en el territorio al cuerpo-territorio: Elementos para una genealogía latinoamericana de la crítica a la violencia. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 6(2), 9-41. <https://doi.org/10.31644/ED.V6.N2.2019.A01>
- Matijasevic, M. T. (2015). Experiencias de reconocimiento y menosprecio en campesinas y campesinos de Caldas. [Tesis Doctoral] CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS EN NIÑEZ Y JUVENTUD UNIVERSIDAD DE MANIZALES – CINDE. Disponible en: <https://repository.cinde.org.co/bitstream/handle/20.500.11907/562/MatijasevicMariaT2015.pdf?sequence=1>
- Mbembe, Achille. (2011). *Necropolítica*. España: Melusina.

- Mendoza, B. (2014). *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*. Herder.
- Mesa Regional de Organizaciones Sociales MEROS (2015). *Putumayo: sembrando vida y construyendo identidad. Historia de la Mesa Regional 2006-2014*. Bogotá. Corporación Derechos para la Paz.
- Mesa Regional de Organizaciones Sociales del Putumayo, Baja Bota Caucana y Cofanía Jardines de Sucumbíos -MEROS-; Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural. MADR, (2017). Plan de Desarrollo Integral Andinoamazónico 2035. Puerto Asís, Colombia.
- Movimiento Popular de Mujeres por la Defensa de la Vida y el Territorio de Putumayo, Piamonte- Cauca y Jardines de Sucumbíos. (2022). *PRONUNCIAMIENTO «No es la primera vez que las mujeres de la región Andino amazónica, somos violentadas en nuestro cuerpo y territorio»*.
- Navarro, M. L. (2012). Las luchas socioambientales en México como una expresión del antagonismo entre lo común y el despojo múltiple. *Observatorio Social de América Latina*, XIII(32), 149-172.
- Navarro, M., & Gutiérrez, R. (2018). Diálogos entre el feminismo y la ecología desde una perspectiva centrada en la reproducción de la vida. Entrevista a Silvia Federici. *Revista Ecología Política. Cuadernos de Debate Internacional*, 54, 119–122.
- Navarro, M. L. (2021). Violencia Biocida **Sobre los cuerpos-territorios en resistencia en la Cuenca Alta del río Santiago**.
<https://horizontescomunitarios.wordpress.com/2021/02/04/violencia-biocida/>
- Newman, D. (2012). Contemporary Research Agendas in Border Studies: An Overview. *The Ashgate Research Companion to Border Studies*. 33-47.
- Otra Escuela. (2015). *Apuntes sobre nuestra propuesta pedagógica, metodológica y didáctica*.
- Paredes, J. (2010). Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario.
- Peláez, D. C. (2020). *Comunidades emocionales: Afectividades y acción colectiva en organizaciones sociales comunitarias de base en Bogotá*. UNIMINUTO.
- Petrolera habría pagado a grupo armado para asegurar su operación extractiva. (2020, diciembre 23). Comisión Intereclesial de Justicia y Paz.
<https://www.justiciaypazcolombia.com/petrolera-habria-pagado-a-grupo-armado-para-asegurar-su-operacion-extractiva/>
- Pineda, E. C. (2020). Campesinado y gestión de los conocimientos en Colombia en el período 2000-2014. Debates y tensiones en torno a los bienes comunes y la regulación de los conocimientos tradicionales. [Tesis Doctoral, Ciencias Sociales UNGS-IDES].
 Prácticas de Oficio. Investigación y reflexión en Ciencias Sociales, (25), 3-3.
- Pizano, Margarita. (2019). Fantasear un futuro: introducción a un cambio civilizatorio, Chile /Editorial Revolucionarias.
- Porto Gonçalves, C. W. P. (2001). *Geo-grafías: Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Siglo Veintiuno.
- Prensa Cajar. (2022, abril 6). *Pronunciamento de la misión de verificación sobre el operativo militar adelantado por el Ejército Nacional en la vereda El Remanso de Puerto Leguizamo Putumayo*. Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo.
<https://www.colectivodeabogados.org/pronunciamento-de-la-mision-de-verificacion-sobre-el-operativo-militar-adelantado-por-el-ejercito-nacional-en-la-vereda-el-remanso-de-puerto-leguizamo-putumayo/>

- Quijano, Anibal, 2000, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 201-246.
- Quintana, L. (2021). *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad*. Herder Editorial.
- Ramírez, María Clemencia (2001). Entre el estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo. Bogotá / Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Ramírez, M. C. (2022). Genealogía de la categoría de colono: imágenes y representaciones en las zonas de frontera y su devenir en campesino colono y campesino cocalero. *Revista Colombiana de Antropología*, 58(1), 29-60.
- Rich, Adrienne (2000), "Apuntes para una política de la ubicación", en: Otramente. Lectura y escritura feministas, México, PUEG-Fondo de Cultura Económica, pp. 31-51.
- Rivera Cusicanqui, S (2010). *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Garza, C. (2019). Los muertos indóciles: necroescrituras y desapropiación. Debolsillo.
- Rivera Garza, C. (2022). *Ya para siempre enrabiadas*. Flash.
- Sánchez-Costa, F. (2013), "La fuga de la identidad: memoria, conciencia histórica y cultura histórica" en Fernando Sánchez-Costa y J. L. Palos (eds). *A vueltas con el pasado. Historia, memoria y vida*, Ediciones de la Universitat de Barcelona
- Sierra, F. (1998). *Función y sentido de la entrevista cualitativa en investigación social en técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. (Pearsons Educación).
- Segato, Rita Laura. (2014). Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. Puebla
- Seger, Sylvia M. (2020). "Campesinado, concepciones de Naturaleza y tensiones asociadas: narrativas desde la zona de Íntag, Ecuador". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 40: 129-151. <https://doi.org/10.7440/antipoda40.2020.06>
- Serje, M. (2005). *El Revés de la Nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Solana, M. (2017). Asincronía y crononormatividad. Apuntes sobre la idea de temporalidad queer. *El banquete de los Dioses*, 5(7), 37-65.
- Solana, M. y Vacarezza, N 2020, "Sentimientos Feministas", *Revista Estudios Feministas*, Florianópolis, Vol. 28, No. 2, pp1-15
- Svampa, M. (2019). Las fronteras de neo extractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial. Alemania: CALAS.
- Tuan, Yi-Fu (2018) [1974]. "Espacio y lugar: una perspectiva humanística", en Joan Nogué (ed.). *Yi-Fu Tuan. El arte de la geografía*. Barcelona: Icaria.
- Turner, V. (1988) [1969]. *El Proceso Ritual. Estructura y anti-estructura*.
- Tzul, G. T. (2019). La forma comunal de la resistencia. *Revista de la Universidad de México*, 3, 105-111.
- Tzul, G. T. (2020). *El deseo que moviliza la lucha de las mujeres comunales en Honduras*. CLACSO. <https://www.clacso.org/el-deseo-que-moviliza-la-lucha-de-las-mujeres-comunales-en-honduras/>
- Ulloa, A., & Coronado, S. (2016). Territorios, Estado, actores sociales, derechos y conflictos socioambientales en contextos extractivistas: Aportes para el posacuerdo. En A. Ulloa (Ed.), *Extractivismos y posconflicto en Colombia: Retos para la paz territorial* (Primera edición). CINEP/Programa por la Paz: Universidad Nacional de Colombia.
- Vallejo, K. N., Torres, C. A. D., & Bolaños, P. J. (2018). *La fuerza del campo: Marchas Cocaleras de 1996*. Sello Editorial Javeriano-Pontificia Universidad Javeriana, Cali.

- Vela, F. (2001). Un acto metodológico básico de la investigación social: La entrevista cualitativa. En M. Tarrés (Ed.), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. (FLACSO).
- Voz, S. (2021, diciembre 19). “Nuestro feminismo campesino es un ejercicio de juntanza”. *Semanario Voz*. <https://semanariovoz.com/nuestro-feminismo-campesino-es-un-ejercicio-de-juntanza/>
- Walsh, K. (2007) “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial” *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comp.), Bogotá, Siglo del Hombre Editores, pp. 47-62 <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>
- Wilson, S., & Zambrano, M. (1995). Cocaína, capitalismo e imperio: encadenamientos globales y políticas del narcotráfico. *análisis político*, (24), 5-21.
- zrcperlaamazonica. (2021). *Zona de Reserva Campesina de La Perla Amazónica*. Zona de Reserva Campesina de La Perla Amazónica. <https://zrcperlaamazonica.wordpress.com/>

ANEXOS

Anexo 1. Guion de entrevista a defensoras territoriales

Territorios encarnados. Perspectivas futuristas entre mujeres del Bajo Putumayo

Guion de entrevista semiestructurada para conversar con mujeres defensoras territoriales en el
Bajo Putumayo

Identificación y llegada al territorio

- Por favor cuénteme su nombre, la vereda donde vive en la Zona de Reserva Campesina / o el corredor Puerto Vega Teteye
- También si puede hablarme de algo de este territorio que le guste mucho o sea importante para usted.
- Cuénteme ¿Hace parte de la agrupación de mujeres en la organización campesina a la que pertenece? ¿O de algunos de los comités de mujeres de las Juntas de acción Comunal?
- ¿Hace cuánto vive en el Bajo Putumayo? ¿Cómo llego? ¿De dónde venía? ¿Qué la animo a venirse para el Putumayo?
- ¿Usted se definiría como una campesina cocalera? ¿por qué sí o no? ¿Se identifica parte de alguna comunidad indígena o afrodescendiente?

Experiencia corpo - territorial

- ¿Cómo vive estar en la frontera Colombia - Ecuador? ¿Le parece que pasan situaciones diferentes a si viviera en otro lugar? ¿Cuáles nombraría?
- Si le preguntara por las condiciones de vida y acceso a derechos para las personas aquí en el Bajo Putumayo ¿qué me contaría?
- ¿Cómo describiría el trabajo de las instituciones estatales en el Bajo Putumayo? ¿Quién resuelve las necesidades del territorio y de la gente que vive aquí?
- ¿Usted conoce un poco de la historia de este territorio? ¿Qué me podría contar de las actividades económicas en las que se trabaja? ¿del conflicto armado del que se suele hablar cuando se nombra el Putumayo?
- ¿Usted o alguien cercana ha vivido alguna situación por causa de la guerra? ¿cómo cree que las mujeres se han visto afectadas en medio del conflicto?
- ¿Qué ha pasado después del acuerdo de paz por acá en el Bajo Putumayo? ¿Ha disminuido el control de los armados?
- Me podría contar un poco ¿qué es lo que pasa con las petroleras y el río Putumayo?
- Cuénteme sobre cómo ve la economía cocalera aquí en el Putumayo ¿ha visto cambios recientemente?

Acción colectiva

- ¿Usted participo o ha escuchado sobre los paros cocaleros que ha habido en el Bajo Putumayo? ¿conoce cuándo y por qué pasaron?
- ¿Conoce cómo fue el proceso de conformación de su organización? ¿Ha participado activamente en ese proceso?
- ¿Cuál es el propósito que tienen en su organización: Zona de Reserva Campesina / Asociación Campesina del Sur Oriente del Putumayo ASOCMAYO?
- ¿Cómo le ha parecido la organización de mujeres que viene conformándose en la Zona de Reserva Campesina? ¿Ha participado? / ¿Ha participado de algunos espacios de organización entre mujeres de la Asociación?

Motivos para permanecer

- ¿Podría contarme sobre personas que admire en su comunidad y qué de lo que esas personas hacen le parece inspirador?
- ¿Cuál cree que ha sido el papel de las mujeres dentro de su comunidad y en medio de la guerra que sucede en el Bajo Putumayo?
- ¿Qué la motiva a usted a seguir aquí en el Bajo Putumayo? ¿Cómo se imagina su territorio en el futuro?
- ¿Cómo entiende la relación con la naturaleza? ¿Qué de lo que le enseñaron al respecto su familia le sigue pareciendo importante?
- ¿Le parece necesario ir pasando del cultivo de coca a otras alternativas de sustento aquí en el Bajo Putumayo? ¿Por qué? ¿Qué sería necesario para que esto sucediera?
- Si es que los conoce ¿me podría contar sobre las propuestas productivas que están construyendo entre ustedes en la asociación de mujeres o en la zona de reserva campesina / ASOCMAYO?
- Además de las propuestas productivas en las que vienen trabajando, ¿qué otra iniciativa colectiva cree que están siendo importantes dentro del proyecto de la Zona de Reserva Campesina / ASOCMAYO?
- ¿Cómo se imagina que continúe o se dé el trabajo entre mujeres? ¿Cuáles cree que serían las propuestas en las que concentrarían su trabajo?

Ejercicio de representación del futuro en imagen

Materiales: papel, marcadores, crayolas y colores

A partir de lo que usted me ha contado que quisiera para su territorio, lo que sueñan para su propia vida y la de sus personas cercanas, así como lo que construyen como perspectivas políticas en la organización en la que participa, podría dibujar, colorear o representar en este papel lo que imagina del futuro para las mujeres del Bajo Putumayo ¿cómo podría ser esa imagen de futuro?

Después de un tiempo para la representación: ¿Podría explicarme un poco lo que plasmó?

Anexo 2. Metodología taller narrativas de futuro

Territorios encarnados. Perspectivas futuristas entre mujeres del Bajo Putumayo

Propuesta taller sobre *narrativas futuristas* para conversar con mujeres defensoras territoriales en el Bajo Putumayo

Este taller busca generar un escenario de diálogo e imaginación respecto a las perspectivas de futuro de mujeres campesinas cocaleras que hacen parte de procesos de defensa territorial en el Bajo Putumayo, Colombia. Es uno de los medios de recolección de información para la investigación *Territorios encarnados, Perspectivas futuristas entre mujeres del Bajo Putumayo*, a la vez que será un medio para contribuir en la proyección de las voces de las mujeres defensoras territoriales y sus apuestas por la vida, así como una propuesta metodológica para que puedan reconocer y organizar sus proyecciones propias.

Está pensado en formato colectivo considerando la necesidad de propiciar la confianza y el dialogo entre mujeres que no está acostumbradas a explicar sobre sí mismas y sus historias de vida, en tanto no lideran los procesos organizativos de los que hacen parte, o participan de estos de formas distintas a la representatividad.

La idea es realizar este taller en dos ocasiones: en un primer momento con las mujeres de la Zona de Reserva Campesina Perla Amazónica y después con mujeres de la Asociación Campesina del Sur Oriente del Putumayo. Está programado para una jornada completa, trabajando entre 8AM y 3PM.

Se desarrollará por medio de cinco momentos:

- Un enmarque del taller donde se explicará el objetivo del mismo, la investigación en el marco de la cual se desarrolla y la necesidad de contar con el consentimiento informado para el uso de la información.
- El segundo momento *Retrato de un pasado anhelado* se realizará a partir de una fotografía que lleven cada una de las participantes y que les inspire a contar una historia significativa de su vida en el territorio de procedencia. Busca indagar qué de nuestro pasado territorial y la relación que nuestras ancestras y ancestros nos enseñaron con la naturaleza, con la comunidad o con la familia sigue siendo significativo en nuestro presente y de alguna manera traza perspectivas de futuro.
- Tercer momento *Cartografía emocional* por medio de la que se busca propiciar la conciencia acerca de emociones vinculadas al arraigo con el territorio y la pertenencia con el proyecto colectivo y que particularmente viven las mujeres desde el lugar de subordinación en el que se les ha ubicado en su cuerpo-territorio.
- El cuarto momento *Un collage de futuro* busca representar por medio de la combinación de imágenes que expliquen sobre los significados, emociones, principios y acciones que ellas ubican como parte de lo que imaginan de su futuro territorial.
- Un último momento *Ritual* donde se conjure la posibilidad de dar continuidad al trabajo colectivo que vienen movilizandando las defensoras territoriales en el Bajo Putumayo.

Anexo 3. Pronunciamiento del movimiento popular de mujeres

PRONUNCIAMIENTO

“No es la primera vez que las mujeres de la región Andino amazónica, somos violentadas en nuestro cuerpo y territorio”

Las mujeres rurales y urbanas, campesinas, indígenas y afrodescendientes de distintos sectores, organizaciones y procesos sociales, comunitarios, que hacemos parte del Movimiento Popular de Mujeres por la Defensa de la Vida y el Territorio de Putumayo, Piamonte- Cauca y Jardines de Sucumbios de Ipiales- Nariño, rechazamos de manera contundente a través del presente Pronunciamiento Público, la afirmación y justificación que realizó el General Zapateiro: "No es la primera operación donde caen embarazadas y menores de edad" en la entrevista realizada en RCN, (<https://www.rcnradio.com/colombia/sur/no-es-la-primeravez-donde-caen-mujeres-embarazadas-gral-zapateiro-sobre-operativo-en>) porque además de sufrir históricamente la violencia machista y patriarcal reflejada en las violencias contra las mujeres (violencia sexual, psicológica, física, patrimonial y otras), continuamos siendo el botín de guerra convirtiéndonos en el objetivo de operaciones como la del Alto Remanso- Leguizamo- Putumayo, de la cual se ha identificado una directa y clara violación a los derechos humanos e infracción al Derecho Internacional Humanitario.

Es claro que las mujeres campesinas, indígenas y afrodescendientes fueron objetivo militar y resultaron junto con menores de edad, las principales víctimas de la reconfiguración del conflicto social y armado en el territorio. Esto se presenta en consecuencia del incumplimiento del Acuerdo Final de Paz por parte del Gobierno Nacional, encontrando como se evidencia en esta operación militar, la muerte de una mujer embarazada y un menor de edad. De igual forma una mujer menor de edad en embarazo herida y muchas mujeres y sus familias, desplazadas a causa del pánico y el terror generado por la Fuerza Pública en Alto Remanso- Leguizamo- Putumayo.

Rechazamos enérgicamente la estigmatización, señalamiento y persecución en contra de los y las campesinas que vivimos en territorios abandonados por el Gobierno Nacional, departamental y municipal, donde la presencia del estado es y sigue siendo ausente y nula en muchos casos. Los operativos de erradicación forzada de cultivos con la militarización de la vida civil en estos territorios, oprime y atropella a la comunidad campesina, indígena y afro que vive en completo aislamiento social y geográfico, tratando humanamente de sobrevivir junto con su familia y comunidad, en donde las mujeres, los niños y las niñas son las principales afectadas.

Hoy alzamos nuestras voces por las mujeres lideresas, defensoras de derechos humanos que han caído en el marco del conflicto armado y por todas aquellas mujeres que han sido víctimas de feminicidio, de violencia física, psicológica, política económica y cultural en los territorios, sufriendo en el silencio este flagelo, con la complicidad de estado, donde el goce efectivo de derechos de las mujeres, está muy lejos de ser alcanzado.

Por lo anterior:

RECHAZAMOS toda forma de violencia en contra de las mujeres sin importar su procedencia. “QUE CESE LA VIOLENCIA CONTRA MÁS MUJERES” en la región andinoamazonica.

1. Exigimos que prevalezca siempre el respeto al derecho a la vida, como derecho fundamental, considerando lo establecido en la **Sentencia C-251/02**: *“No cualquier ley de seguridad y defensa es legítima, pues ella debe respetar integralmente la Constitución y los compromisos internacionales asumidos por Colombia en materia de derechos humanos y de derecho humanitario. No sólo la ley está sujeta a la Constitución, que es norma de normas, sino que además la Carta instituye un Estado social y democrático de derecho, fundado en ciertos principios y diseños institucionales que no pueden ser desconocidos por las autoridades.*
2. Exigimos que se dispongan todos los medios, recursos y capacidad institucional para dar cumplimiento efectivo a la ruta de protección a las mujeres víctimas de violencias y ruta de protección integral de los derechos de niñas, niños y adolescentes.
3. Exigimos el esclarecimiento de la verdad de los hechos ocurridos en Alto Remanso-Leguizamo, Putumayo el pasado 28 de marzo de 2022.
4. Exigimos de manera inmediata, implementen medidas de reparación públicas en donde se limpie el buen nombre de las mujeres de nuestros territorios. “Porque las mujeres merecemos vivir en espacios libres de Miedos, Violencias y estigmatizaciones, toda vez que nuestros cuerpos no pueden seguir siendo Los Botines de Guerra”

“Por una vida digna y libre de violencias hacia las mujeres, niñas y niños”
**Movimiento Popular de Mujeres por la Defensa de la Vida y el Territorio de Putumayo,
Piamonte- Cauca y Jardines de Sucumbíos**